مختصر عنوان الأصول

في أصول الفقه

للإمام أبي حامد المطرزيّ

المتن الذي شرحه ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى
والذي نسب إليه خطأً

ومعه

سبيل الوصول إلى عنوان الأصول

تحقيق ودراسة وشرح

د. عبد القادر محمّد المعتصم دهمان
مصطفى محمود سليخ

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت

عنوان الأصول

عنوان الأصول

(في أصول الفقه)

للإمام أبي حامد المطرزي

(المتن الذي شرحه ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى والذي نسب إليه خطأ)

(مقابل على مخطوطين)

ومعه

سبيل الوصول

إلى

عنوان الأصول

تحقيق ودراسة وشرح

مصطفى محمود سليخ **الدكتور عبد القادر دهمان**

بسم الله الرحمن الرحيم

أ. المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصَّلاة والسَّلام على خاتم النَّبيِّين، وسيد المرسلين، ورحمة الله للعالمين، نبينا محمَّد النَّبيِّ الأمِّيِّ الأمين.

أمَّا بعد:

فإنه لا يخفى على طالب علم ما لعلم أصول الفقه من فضل بين العلوم، ولقد ذخرت المكتبة الإسلامية بكثرة كاثرة من كتب هذا الفن مما شاع وانتشر في السابق واللاحق، إلا إنها ما تزال ظمأى لبعض الأسفار التي ينقل منها العلماء الأفذاذ، ويتناقل أخبارها المأرخون والكُتّاب.. وقد بقيت حبيسة المخطوط أمدًا غير قصير عن متناول العلماء وطلاب العلم.

وقد رأينا أنَّ من خير ما كتب من متون أصول الفقه، ما نسب إلى الإمام أبي حامد المطرزي من (عنوان الأصول)، والذي شرحه الإمام العلَّامة تقي الدِّين ابن دقيق العيد في (شرح العنوان).

وهو متن متينٌ لقي عند أهل هذا الفنِّ القبول، وكان أساسًا من أسس كتب الأصول، ومع فقد شرحه[1]، والتشكيك في صحة نسبته، كان الطَّريق إلى

(١) نعني (شرح العنوان) للإمام العلَّامة تقي الدِّين ابن دقيق العيد.

تحقيق المراد منه إحدى الصعاب، والوصول إلى معانيه ومراميه مما تشرئبُّ إليه الرقاب، وكنَّا نقدِّم فيه رِجْلًا ونؤخِّر أخرى؛ استقصارًا منَّا عن درك هذا الوطر، وأخذًا لسبيل الحذر، عن ركوب متن الخطر، حتى شرعنا فيه متَّكلين، وبقدرة الله متوسِّلين، معتمدين على ما ذكره المصنِّفون والشُّرَّاح، وما اعتمده علماء هذا الفنِّ الأقحاح، وسمَّيناه: (سبيل الوصول إلى عنوان الأصول)، فحقًّا لإمامٍ في المنقول والمعقول، نقل عنه الأئمة الفحول، وشرحه إمامٌ مُقْرَم(١)، وهو عند الراسخين مقدَّم، أن لا يظلَّ شيءٌ من تراثه طي المخطوط، سائلين المولى الكريم أن يلقى القبول، وأن ينفعنا به يوم المثول، يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون إلَّا من أتى الله ﷻ بقلب سليم.

** ** **

(١) لا يدافع قوله.

ب. التحقيق في نسبة الكتاب إلى الإمام المطرزي

لا بد لنا بداية أن ننوه ـ هنا ـ ونعتذر عن طبعة سابقة لهذا الكتاب صدرت منسوبة لابن دقيق العيد وقع فيها خطأ في نسبة الكتاب؛ لإيهام من كلام بعض المؤرخين والكتاب عفا الله عنهم وغفر لهم.

جاء في ترجمة الإمام العلامة تقي الدين ابن دقيق العيد: «وشرح مقدمة المطرزي في أصول الفقه» ذكره الذهبي في (تذكرة الحفاظ)(١)، والحافظ ابن حجر في (الدرر الكامنة)(٢)، ومحمد بن أحمد الفاسي المكي أبو الطيب في (ذيل التقييد)(٣)، والإمام السيوطي في (بغية الوعاة)(٤)، والإمام الشوكاني في (البدر الطالع)(٥)، والإمام السبكي في (طبقات الشافعية الكبرى)(٦)، وأبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة في (طبقات الشافعية)(٧)، ومحمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي في (طبقات المفسرين)(٨).

(١) انظر: تذكرة الحفاظ، للذهبي (١٨٢/٤).

(٢) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (٣٤٨/٥)، ورفع الإصر (١٧٦/١).

(٣) ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد (١٩٢/١). وانظر كذلك: (أبجد العلوم) (١٥٦/٣).

(٤) بغية الوعاة (٣٢٥/٢)، الأعلام (٢٨٣/٦)، وانظر كذلك: (أبجد العلوم) (١٥٦/٣). معجم المؤلفين (٧٠/١١)، وكذلك في (أعيان العصر)، للصفدي. الفتح المبين (١٠٣/٢)، تذكرة الحفّاظ (١٤٨٢/٢).

(٥) البدر الطالع (١١٥/٢).

(٦) طبقات الشافعية الكبرى (٣٩١/٨).

(٧) طبقات الشافعية (٢٠٥/٢).

(٨) طبقات المفسرين (٣٥٠/٢).

ونقل عنه الزركشي في (البحر المحيط) نقولًا عزاها للْمُطَرِّزِيّ[١]، فقال ـ مثلًا ـ: «واختاره المطرزي في العنوان»[٢]، وكذلك الإمام الشوكاني في (إرشاد الفحول)[٣]، والإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص المتوفى سنة [٣٧٠هـ] في (الفصول)[٤]، وعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي الحنبلي[٥].

وما جاء في مخطوط (شستربيتي) ـ [ش] ـ من نسبته لأبي حامد، المطرزي، وهو كذلك في صلب المخطوط في الصفحة التالية للغلاف، والكلام مشعر بأنه من كلام الإمام نفسه، فقد جاء في مقدمة المخطوط: «يقول العبد المذنب أبو حامد المطرزي جاوز الله عن سيئاته، وجعله من الفائزين».

وقد نسب بعض الباحثين المتن خطأ لابن دقيق العيد، وربما فهم ذلك من الإيهام الذي أورده حاجي خليفة في (كشف الظُّنون): «(عنوان الوصول في الأصول)؛ في أصول الفقه وشرحه الشَّيخ تقيِّ الدِّين؛ محمَّد بن علي المعروف بابن دقيق العيد الشَّافعي، المتوفى سنة [٧٠٢هـ]، اثنتين وسبعمائة. أوَّله: (الحمد لله ذي العظمة والجلال.... الخ)، قال: فهذه فصولٌ مشتملةٌ على تعريفاتٍ ومسائلَ لا غنيةَ عنها للفقيهِ في معرفةِ الأحكامِ، أوردتها على سبيل الإيجاز مقتصرًا على رؤوس المسائل، مكتفيًا بالأنموذج من نكتِ الدَّلائل، جرَّدتها للمبتدئين في الفنِّ. وهو (عشر ورقات)»[٦].

---

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ٥٦٢)، ونحوه: (٤/٨٣).

(٢) البحر المحيط، للزركشي (٢/ ٥٠٥)، وانظر: (٤/ ٨٣).

(٣) إرشاد الفحول (١/٣٩١)، (٢/١٩٢).

(٤) انظر: الفصول في الأصول (١/٢١٣).

(٥) التحبير شرح التحرير في أصول الفقه (٢/ ٦٩٣)، وانظر: (٦/ ٢٨٧٤).

(٦) كشف الظنون (٢/١١٧٦).

ويلاحظ على ما ذكره (حاجي خليفة) في (كشف الظنون) ما يلي:

أوَّلًا: تأكيد حاجي خليفة في (كشف الظُّنون) على نسبة شرح الكتاب لابن دقيق العيد.

ثانيًا: المقدِّمة الَّتي ذكرها هي عين ما جاء في مقدِّمة المخطوط (ر)، نعني الذي مكتبة (جامعة الرياض)، تحت رقم: [٨٨٦].

ثالثًا: ذكر أيضًا في (كشف الظُّنون) أنَّ المخطوط (عشر ورقات)، والمخطوط (ر) وهو كذلك مع نقص في آخره.

رابعًا: يلاحظ على قوله: «(عنوان الوصول في الأصول)؛ في أصول الفقه، وشرحه الشَّيخ تقيِّ الدِّين؛ محمَّد بن علي المعروف بابن دقيق العيد الشَّافعي» أنه أغفل ذكر المصنف لما عنون له، وهو ما أحدث نوعًا من الإشكال مع التسليم أن شارحه هو الإمام ابن دقيق العيد، ثم ذكر ما جاء في أول المخطوط، وفيه أيضًا إيهام مع إغفاله ذكر مصنف المتن، فكأنه قد حدث عنده لبس في نسبته.

وقد انتقل ذلك اللبس إلى كثير من الباحثين، حتى جاء في مقدمة المخطوط: (ر) في التوثيق: «لعله لابن دقيق العيد»[(١)].

خامسًا: يلاحظ أنه لم يطلع على المخطوط (ش)، وهي في مكتبة

(١) كذلك جاء في ترجمة ابن دقيق العيد في مقدمة كتاب (إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام)، تحقيق: حسن حمد إسبر، (ص: ٣٦) (كتبه في أصول الفقه): فذكر منها (شرح مقدمة المطرزي في أصول الفقه) قال: ذكره الأدفوي والبغدادي. الطالع السعيد (ص: ٥٧٦)، هدية العارفين (ص: ١٤٠). وذكر منها: (شرح عنوان الوصول في أصول الفقه) وهو عشر ورقات، ذكر ذلك حاجي خليفة في (الكشف (ص: ١١٧٦). فقرر أنهما متغايران، وليس كذلك.

(شستربيتي) في (إيرلندا)، دبلن، [٢/٥١٩٤]، وقد جاء في صلب المخطوط (ش) التصريح بذكر المصنف.

كما أنها نسخة كاملة، وتلك ناقصة الآخر، وهي أقرب إلى عصر المصنف، كما أن المخطوط (ر) فيه الكثير من الأخطاء الواضحة في النسخ، فالأولى أن يقدم (ش) على (ر) من حيث توثيق نسبة الكتاب لما ذكرنا.

وكذلك فإن ذلك اللبس ربما فهم من قول الزركشي في (البحر المحيط): «.. وابن دقيق العيد في (العُنوان)»[(١)]. وكأنه يعني (شرح العنوان) ـ على حذف مضاف ـ؛ لشهرته عنده وعند غيره.

ويدل على ذلك تصريحه في غير موضع بذكر مصنف (العنوان) منها: قوله: «واختاره المطرزي في (العنوان)»[(٢)].

وقوله: «وذكره الآمدي في (جدله)، والهندي في (النهاية)، والبرهان المطرزي في (العنوان)»[(٣)].

وصرح بذكر شارحه في مواضع كثيرة منها قوله: «ومَالَ إليه الشَّيْخُ تَقِيُّ الدِّينِ في (شرح العنوان)»[(٤)].

(١) البحر المحيط (٥/١).

(٢) البحر المحيط (٥٠٥/٢)، (٤/ ٣٤٢).

(٣) البحر المحيط (٨٣/٤).

(٤) البحر المحيط (٣٩/١)، وانظر: (٤٥/١)، (١٤٥/١)، (٣١٣/١)، (١٠٥/٢)، (١٣٥/٢)، (٢١٤/٢)، (٢٥٢/٢)، (٢٧٢/٢)، (٣٤٢/٢)، (٣٣٩/٢)، (٣٦٧/٢)، (٤١٢/٢)، (٥٠٥/٢)، (٥٢٥/٢)، (٢٧/٣)، (١٠٢/٣)، (٢٩٢/٣)، (٣٥٣/٣)، (٤٤٤/٣)، (٤٤٥/٣)، (٤٤٧/٣)، (٤٥٣/٣)، (٤٩١/٣)، (٨٤/٤)، (٤٩١/٤)، (٥٤٤/٤).

وكذلك مما يدل على نسبة المتن إلى الْمُطَرِّزِيّ، وشرحه لابن دقيق العيد **(مخالفة صاحب الشرح لصاحب المتن)**:

ونذكر على سبيل المثال:

قال في المتن:

والتَّكليف بالمحال جائز.

قال في (شرح العنوان): «المختار امتناع التكليف بالمحال ـ والذي يمنعه المحال بنفسه ـ وإيمان أبي لهب ممكن في نفسه، مستحيل؛ لتعلق العلم بعدمه، فلا يكون داخلًا في ما منعناه، هذا كلامه. وغلط من نقل عنه المنع مطلقًا». كما سيأتي بيان ذلك في موضعه.

وقد نسبه كثير من الباحثين إلى ناصر بن عبد السيد بن علي المطرزي الخوارزمي الحنفي، أبو الفتح، منهم الزركشي في (البحر) حيث قال: «وذكره الآمدي في (جدله)، والهندي في (النهاية)، والبرهان المطرزي في (العنوان)»[(١)]، فأثبت أنه للبرهان المطرزي، يعني غالبًا أبا الفتح، برهان الدين، ناصر بن عبد السيد الخوارزمي، المطرزي، وكذلك عزاه إلى أبي الفتح كثير من المعاصرين تصريحًا[(٢)].

وأبو الفتح المطرزي كما قال اللكنوي: «كان إمامًا في الفقه والعربية واللغة، رأسًا في الاعتزال، لسان البرهان، سحبان البيان، عديم النظر في الفقه وأصوله [٦١٠هـ]، وقيل: [٦١٦هـ]».

---

(١) البحر المحيط (٤/٨٣).

(٢) انظر: إرشاد الفحول، بتحقيق: خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور (١/٣٩١)، (٢/٣٣٩)، (٢/٣٤٠).

قال الذهبي: «ناصر بن عبد السيد بن علي: أبو الفتح الخوارزمي، الحنفي، المطرزي، النحوي الأديب. ولد بخوارزم سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة. وكان من رؤوس المعتزلة، وله معرفة تامة بالعربية، واللغة، والشعر. له تصانيف في الأدب، وشعر كثير. وكان حنفي المذهب. توفي في الحادي والعشرين من جمادى الأولى بخوارزم. وكان أبوه أبو المكارم من كبار الفضلاء. ولناصر كتاب (شرح المقامات)، وكتاب (المغرب) تكلم فيه على الألفاظ التي يستعملها الفقهاء من الغريب، فهو للحنفية ككتاب الأزهري للشافعية. وله (الإقناع في اللغة)، (مختصر إصلاح المنطق)، و(مقدمة لطيفة في النحو) مشهورة. ذكر ذلك ابن خلكان، وأنه قدم بغداد حاجًّا سنة إحدى وستمائة، وأخذ عنه بها بعض الفضلاء. وكان يقال: هو خليفة الزمخشري؛ فإنه ولد في العام الذي مات فيه الزمخشري. ولما مات المطرزي رثوه بأكثر من ثلاثمائة قصيدة بالعربي وبالعجمي.

والمطرزي: نسبة إلى تطريز الثياب. كذا قيل: إن هذا مؤلف (المقدمة المطرزية) وليس بصحيح؛ بل مؤلفها دمشقي قديم، وهو أبو عبد الله محمد بن علي السلمي المطرز المتوفى سنة [ست وخمسين وأربعمائة]، فلعل هذا الخوارزمي له (مقدمة أخرى)؟ نعم؛ له، وتسمى (المصباح) شهيرة ينتفع بها»(١).

ومن نسبه إليه معذور لبعض القرائن التي قد يفهم منها ذلك، فمن حيث

(١) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (٣٩٢/٤٣). وانظر: الفوائد البيهة (ص: ٢١٨)، طرب الأماثل بتراجم الأفاضل (ص: ٣٠٦)، الجواهر المضيئة (١٩٢٠/٢)، هدية العارفين (٤٨٨/٢)، الأعلام (٣٤٨/٧)، تاج التراجم (ص: ٣٠٩)، تذكرة الحفاظ (١٤٨٢/٤)، سير أعلام النبلاء، للحافظ الذهبي (٢٨/٢٢).

إنه أخذ العلم عن أبيه، وكان أبوه أبو المكارم من كبار الفضلاء. وقد قال في (العنوان) ـ كما سيأتي: «واختار حجة الإسلام، ووالدي الإمام ـ رحمهما الله تعالى ـ». وكذلك فإن له مقدمة في النحو مشهورة، وأخرى في المنطق، فلا يبعد أن يكون له أخرى في أصول الفقه على النمط نفسه من اهتمامه بمقدمات العلوم، فقد ذكروا أنه كان أصوليًّا، ولم يذكر له أي مؤلف في الأصول في كتب التراجم.

ومن حيث إن له أكثر من كنية فهو أبو الفتح وهو أبو المظفر، وهو مخرج محتمل لما جاء مصرَّحًا من كنية مغايرة لما جاء في كتب التراجم، ولكن يضعفه أن الكنية المصرح بها في المخطوط لم يرد لها ذكر في أيٍّ من كتب التراجم التي اطلعنا عليها.

ولكن يبقى أمران، الأول: قوله: «وهو قولُ شيخِنَا أبي الحَسَن» يعني غالبًا أبا الحسن الأشعري؛ لأن المسألة عقدية تدل على أنه أشعري، يدل عليه ما أوردناه من قول القاضي ـ أي: الباقلاني ـ كما سيأتي بيان ذلك في موضعه. وأبو الفتح من المعتزلة.

والثاني: مخالفته لرأي أبي حنيفة، وأبو الفتح حنفيٌّ. في مثل قوله: «والكافرون مخاطبون بفروع الشَّرائع بشرط تقديم الإيمان كأمر المحدِثين بالصَّلاة، أي: يعذَّبون عليها كعلى ترك الإيمان إن مات على الكفر ـ خلافًا لأبي حنيفة ـ؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا صَلَّىٰ ﴿٣١﴾ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [القيامة: ٣١ ـ ٣٢]».

وقوله: «والزيادةُ على النصِّ إِنْ لم يتعلَّق بالأوَّل كزيادة الصوم على الصلاة فليس بنسخ، وإن تعلقت تعلق اتحاد بحيث يمنع إجزاء الأوَّل وحده كزيادة ركعة على ركعتين فنسخ، وإن لم يمنع الإجزاء كزيادة التغريب على

الجلد فليس بنسخ خلافًا لأبي حنيفة؛ إذ لم يرفع حكمًا شرعيًّا».

وقوله: «ولا تقبل رواية مجهول العدالة؛ لاشتراط العلم بعدم الفسق خلافًا لأبي حنيفة إذ اكتفى بظاهر الإسلام».

فظهر مما سبق الاختلاف الفقهي، والعقدي، والاختلاف في الكنية بين أبي حامد وأبي الفتح.

والحاصل أننا لم نجد ترجمة واضحة للمطرزي، وقد وجدنا في (ذيل طبقات الحنابلة): «قال عبد الرزاق بن الفوطي: سمعت شيخنا الإمام أبا حامد محمد بن المطرزي ـ لما قدم من (بغداد) إلى (مراغة)، وقد سئل عمن بقي ببغداد من الأئمة. ـ فقال: لم أعرف بها فاضلًا فقيهًا عالمًا بالأصول والفروع، غير تقي الدين الجوسقي. قال: وكفاك شهادة مثل هذا الكامل لهذا الفاضل»[(١)]. فهذه موافقة كاملة، ومع ذلك لم نعثر على ترجمة له، ولكن التاريخ محتمل من حيث النظر في ترجمة الفوطي (٦٤٢ ـ ٧٢٣هـ، ١٢٤٤ ـ ١٣٢٣م)، وقد سمع من أبي حامد المطرزي.

وبالنظر إلى ذلك التاريخ يعلم أن الأمة كانت تمر بمرحلة نفق فيها الكثير من التراث العلمي في عهد الهجمة المغولية على الأمة، يدل عليه قول: عبد الرزاق بن الفوطي: سمعت شيخنا الإمام أبا حامد محمد بن المطرزي ـ لما قدم من (بغداد) إلى (مراغة)، وقد سئل عمن بقي ببغداد من الأئمة.

والحاصل أنه فقد الكثير من التراث كما فُقِد شرح العنوان للإمام ابن دقيق العيد ـ رحمه الله ـ، وكما فقد الكثير من الدواوين والسجلات.

(١) ذيل طبقات الحنابلة (٣١١/٢ ـ ٣١٢).

قال الإمام السيوطي ـ رحمه الله ـ: «ثم دخل الوزير فاستدعى الفقهاء والأماثل ليحضروا العقد، فخرجوا من (بغداد) فضربت أعناقهم، وصار كذلك تخرج طائفة بعد طائفة فتضرب أعناقهم، حتى قتل جميع من هناك من العلماء والأمراء والحجاب والكبار، ثم مُدَّ الجسر وبذل السيف في (بغداد)، واستمر القتال فيها نحو أربعين يومًا، فبلغ القتلى أكثر من ألف ألف نسمة، ولم يسلم إلا من اختفى في بئر أو قناة، وقتل الخليفة رفسًا»(١).

وها نحن نضع بين يديك أيها الباحث الكريم، هذا المؤلَّف، وهو متن متين مختصر جامع نافع، متداول بين الأئمة الأعيان، وشهرته تغني عن البيان. والكتاب لم يطبع من قبل بسبب وجازة لفظه، وفَقْد شرحه، ومع صغر حجمه فقد أودع فيه الإمام نقود الدقائق.

وهذه الدراسة، وهي صحيحة النسبة إلى مؤلفها، وقد رجع إليها أئمة عظماء، وشرحها الإمام الكامل ابن دقيق العيد، فإن كان من خطأ فهذا جهدنا، وما أردنا إلا الخير..

(وَإِنْ كَـانَ خَـرْقٌ فَادَّرِكْـهُ بِفَضْـلَةٍ   مِنَ الْحِلْمِ ولْيُصْلِحْهُ مَنْ جَادَ مِقْوَلَا)

ولكن بقيت الكثير من جمله يكتنفها الغموض والتعقيد فلذلك قمنا بشرح جمله وألفاظه، والعمل على بيانه وإخراجه، وسميناه: (سبيل الوصول إلى عنوان الأصول).

** ** **

(١) تاريخ الخلفاء، للسيوطي (٢/١٥٦).

ج . التدليل على أن المخطوط هو ذاته المتن الذي شرحه ابن دقيق العيد

ومما يدل على ذلك أن المخطوط (ش) تام، وليس فيه أي نقص، فقد بدأ بقوله: «يقول العبد المذنب أبو حامد المطرزي تجاوز الله عن هناته وجعله من الفائزين: الحمدُ للهِ ذي العظمةِ والجلال، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدنا محمَّد مبيِّن الحرامِ والحلال، وعلى صحبه وآله خير صحبٍ وآل. وبعد: فهذه فُصُولٌ مشتملةٌ على تفريعاتٍ ومسائلَ لا غنيةَ للفقيه».

والكلام مشعر بأنه من كلام الإمام نفسه، وقد جاء في مقدمة المخطوط: «يقول العبد المذنب أبو حامد المطرزي جاوز الله عن سيئاته، وجعله من الفائزين».

وهي ذات المقدمة في المخطوطين. وانتهى المخطوط (ش) بقوله: «وليحترز في المناظرة عن سوء الأدب، وما لا يتعلق بها، وما يلزمه الرجوع عنه، وليحسن النية، وليبدأ وليختم بحمد الله جل ذكره، والصلاة على محمد وآله أجمعين. وقع الفراغ منه بحمد الله ومنه في الثالث والعشرين من صفر ختم بالخير لسنة إحدى عشرة وسبعمائة، رحم الله من نظر فيه ودعا لكاتبه..».

وقد استوفى في هذا المتن مباحث: (علم الأصول) في أوراق ليست بالقليلة.

وقد نقل الزركشي وغيره عن ابن دقيق العيد جملة من المسائل أصلها في (المخطوط)، وفي بعض هذه النقولات ما صريح من حيث التوافق في ذات الألفاظ، وبعضها جاء بالمعنى. وهذا بيان لهذه المسائل:

١ ـ بيان الواجب:

قال الإمام أبو حامد المطرزي: «فالواجبُ هو الَّذي يذمُّ شَرْعًا تاركه مطلقًا. والفرضُ يرادِفُه. وقالت الحنفيَّةُ: الواجبُ ما ثبت بدليلٍ ظنِّي، والفرضُ ما ثبت بدليلٍ قطعيٍّ. والنِّزاعُ لفظيٌّ».

قال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): «إن كان ما قاله راجعًا إلى مجرد الاصطلاح فالأمر فيه قريب، إلَّا أنه يجب في مثله التحرز عن استعمال اللفظ بالنسبة إلى المعنى عن اختلاط الاصطلاحين؛ فإنه يوقع غلطًا معنويًّا. وأيضًا فالمصطلح على شيء يحتاج إلى أمرين إذا أراد أن يكون اصطلاحه حسنًا. أحدهما: أن لا يخالف الوضع العام لغة أو عرفًا. الثاني: أنه إذا فرق بين متقارنين يبدي مناسبة للفظ كل واحد منهما بالنسبة إلى معناه، وإلَّا كان تخصيصه لأحد المعنيين بعينه بذلك اللفظ بعينه ليس أولى من العكس، وهذا الموضع الذي فعلته الحنفية من هذا القبيل؛ لأنهم خصوا الفرض بالمعلوم قطعًا من حيث إن الواجب هو الساقط، وهذا ليس فيه مناسبة ظاهرة بالنسبة إلى كل لفظة مع معناها الذي ذكروه، ولو عكسوا الأمر لما امتنع. فالاصطلاح عليه ليس بذلك الحسن.. اهـ»[(١)].

٢ ـ النص:

قال الإمام تقي الدين السبكي في (الإبهاج)، قال: «وقد جمع الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في (شرح العنوان) الاصطلاحات في النص فقال هي ثلاث: أحدها: ألا يحتمل اللفظ إلَّا معنى واحدًا. الثاني: اصطلاح الفقهاء،

(١) البحر المحيط (١/٢٤٢).

وهو اللفظ الذي دلالته قوية الظهور. قلت: وهو الذي مشى عليه الإمام والمصنف في كتاب القياس... الثالث: اصطلاح الجدليين فإن كثيرا من متأخريهم يريدون بالنص مجرد لفظ الكتاب والسنة، وقد احترز في الكتاب بقوله: المتحدة المعنى عن العين والقرء؛ فإنها متباينة مع أنها ليست بنصوص؛ لأن كل لفظ منها مشترك بين معان، وكذلك المترادفة الألفاظ قد تكون مشتركة كلفظة العين والناظر»[(١)].

وأصله في (العنوان) حيث قال الإمام أبو حامد المطرزي مما هو مثبت في (المخطوط): «ثمَّ إنْ لم يحتملْ اللَّفظُ إلَّا معنىً واحدًا...».

٣ ـ الأمر:

أ ـ قال الإمام أبو حامد المطرزي: «طلب الفعل إما على سبيل الاستعلاء، وهو الأصل أو على سبيل التَّساوي، وهو الالتماس...».

قال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): «وتسمية التساوي بالالتماس اصطلاح خاص»[(٢)].

ب ـ قال الإمام أبو حامد المطرزي: «وتجيء صيغة الأمر للوجوب؛ كـ: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، وللنَّدب؛ ككاتبوهم... الخ. وبمعنى الخبر، كـ: «**إِذَا لَمْ تَسْتَحْيِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ**»».

قال الزركشي في (البحر): «هاهنا بحث دقيق أشار إليه ابن دقيق العيد في (شرح العنوان)» وهو أنه إذا ورد الخبر بمعنى الأمر فهل يترتب عليه ما يترتب على الأمر من الوجوب؟ إذا قلنا: الأمر للوجوب، أو يكون ذلك

(١) الإبهاج في شرح المنهاج (١/٢١٥).

(٢) المصدر السابق (١/٢١٨).

مخصوصًا بالصيغة المعنية وهي صيغة: (افعل)؟ ولم يرجح شيئًا. وهذا البحث قد دار بين الشيخين ابن تيمية وابن الزملكاني في مسألة الزيارة، فادعى ابن تيمية أنه لا فرق وجعل قوله ﷺ: «**لا تشد الرحال إلَّا إلى ثلاث**» في معنى النهي، والنهي للتحريم كما أن الأمر للوجوب، ونازعه ابن الزملكاني وقال: هذا محمول على الأمر بصيغة: (افعل)، وعلى النهي بصيغة: (لا تفعل)؛ إذ هو الذي يصح دعوى الحقيقة فيه، وأما ما كان موضوعًا حقيقة لغير الأمر والنهي، ويفيد معنى أحدهما كالخبر بمعنى الأمر، والنفي بمعنى النهي فلا يدعى فيه أنه حقيقة في وجوب، ولا تحريم؛ لأنه يستعمل في غير موضعه إذا أريد به الأمر أو النهي، فدعوى كونه حقيقة في إيجاب أو تحريم، وهو موضوع لغيرهما مكابرة. قال: وهذا موضع يغلط كثير من الفقهاء ويغترون بإطلاق الأصوليين، ويدخلون فيه كل ما أفاد نهيًا أو أمرًا، والمحقق الفاهم يعرف المراد، ويضع كل شيء في موضعه»[١].

ج ـ قال الإمام أبو حامد المطرزي: «والأمر يقتضي الإجزاء بالمأمور به».

قال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): «وتحرير الخلاف فيه أن الاكتفاء بفعل المأمور به هل هو من مدلول الأمر ومقتضاه أو هو من مجموع فعل المأمور به وأن الأصل عدم وجوب الغير؟ وأما كونه إذا فعل المأمور به يبقى مطلوبًا فما زاد فلا يصار إليه أصلا؛ لأن الأمر انقطع تعلقه عما عدا المأمور به فلو بقي عليه شيء آخر من جهة الأمر لزم أن لا يكون منقطعًا في تعلقه، وفيه جمع بين النقيضين، وهو محال. انتهى»[٢].

---

(١) البحر المحيط (٣/ ٢٩٤ ـ ٢٩٥).

(٢) المصدر السابق (٣/٣٤٠).

د ـ قال الإمام أبو حامد المطرزي: «والقضاء بأمر مجدَّد، نحو: «**مَنْ نَامَ عَنْ صَلاَةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّيهَا إذا ذَكَرَها**»؛ إذ الأمر لا يتناول خارج الوقت. وإذا عُلِّق حكمٌ على اسمٍ لم يَدُلَّ على نفيه عمَّا عداه، وإن عُلِّق على وَصْف ـ وهو المفهوم ـ فقد قال الشَّافعيُّ: يدلُّ على نفي ما عداه؛ نحو: (**في سائمة الغنم الزَّكاة**)، وإلَّا فلا فائدة في التَّخصيص. وقيل: لا يدلُّ».

قال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): «والسبب فيه أن القول بالمفهوم منشؤه طلب الفائدة في التخصيص، وكونه لا فائدة إلا المخالفة في الحكم، أو تكون تلك الفائدة أرجح الفوائد المحتملة، فإذا وجد سبب يحتمل أن يكون سبب التخصيص بالذكر غير المخالفة في الحكم وكان ذلك الاحتمال ظاهرا، ضعف الاستدلال بتخصيص الحكم بالذكر على المخالفة؛ لوجود المزاحم الراجح بالعادة، فبقي على الأصل. قال: وهذا أحسن، إلَّا أنه يشكل على مذهب الشافعي في قوله: (**في سائمة الغنم الزكاة**)؛ فإنه قال فيه بالمفهوم، وأسقط الزكاة عن المعلوفة، مع أن الغالب والعادة السوم، فمقتضى هذه القاعدة أن لا يكون لهذا التخصيص مفهوم»[1]. قال الزركشي: «قد ذكر القفال الشاشي في (كتابه) هذا السؤال، وأجاب عنه بما حاصله: أن اشتراط السوم لم يقل به الشافعي من جهة المفهوم، بل من جهة أن قاعدة الشرع العفو عن الزكاة فيما أعد للقنية، ولم يتصرف فيه للتنمية، وإنما أوجب في الأموال النامية. هذا أصل ما تجب فيه الزكاة، فعلم بذلك أن السوم شرط. لكن القفال قصد بذلك نفي القول بالمفهوم مطلقًا. على أن كلام الشافعي في (الأم) يخالف ذلك. فإنه قال في كتاب الزكاة: وإذا قيل: في سائمة الغنم كذا، فيشبه ـ والله أعلم ـ أن لا يكون في الغنم غير السائمة شيء؛ لأنه كلما قيل في شيء بصفة، والشيء

(١) البحر المحيط (١٤٢/٥).

يجمع صفتين، يؤخذ حقه كذا، ففيه دليل على أنه لا يؤخذ من غير تلك الصفة من صفتيه. قال الشافعي: فلهذا قلنا: لا نأخذ من الغنم غير السائمة صدقة الغنم، وإذا كان هذا في الغنم، فهكذا في الإبل والبقر؛ لأنها الماشية التي تجب فيها الصدقة دون ما سواها. اهـ. فلم يجعل الشافعي الغلبة إلَّا لذكر الغنم حتى ألحق بها الإبل والبقر، ولم يجعل السوم غالبا»[1]. وسيأتيك مزيد من البيان في موضعه.

٤ ـ التكليف بالمحال:

قال الإمام أبو حامد المطرزي: «والتَّكليف بالمحال جائز، كلَّف الله أبا لهبٍ بالإيمان مع علمه بأنَّه لا يؤمن.... الخ».

قال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان) تعقيبًا على ما ذكره الإمام المطرزي: «المختار امتناع التكليف بالمحال، والذي يمنعه المحال بنفسه، وإيمان أبي لهب ممكن في نفسه مستحيل؛ لتعلق العلم بعدمه فلا يكون داخلًا في ما منعناه، هذا كلامه، وغلط من نقل عنه المنع مطلقًا»[2].

٥ ـ العطف على العام وعموم الفعل المثبت:

قال الإمام أبو حامد المطرزي في مسألة: (العطف على العام وعموم الفعل المثبت إذا كان له جهات): «ولا يلزم العموم فيما عطف على عامٍّ، نحو: **﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾** [البقرة: ٢٢٨] لا عموم له كنحو: «**قضى بالشُّفعة للجار**»؛ لأنَّ الحجَّة في المحكي، ولا عموم له؛ لأنَّه فِعْلٌ».

---

(١) المصدر السابق (١٤٢/٥).

(٢) البحر المحيط (١١٣/٢ ـ ١١٤).

قال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): «اختار بعض الفضلاء ـ وكأنه يريد ابن الحاجب ـ عموم نحو: «**قضى بالشفعة للجار**» بناء على عدالة الصحابي، ومعرفته باللغة، ومواقع اللفظ، مع وجوب أن تكون الرواية على وفق السماع من غير زيادة ولا نقصان. ومنهم من قال: لا يعم؛ لأن الحجة في المحكي، ولا عموم في المحكي. قلت: ونقله الآمدي عن الأكثرين، وسبق ما يؤيده، وصححه في (المحصول). وقال الشيخ تقي الدين: وهذا لا بد فيه من تفصيل، وهو أن المحكي فعلًا لو شوهد لم يجز حمله على العموم؛ فلذلك وجه، وإن كان فعلًا لو حكي لكان دالًّا على العموم، فعبارة الصحابي عنه يجب أن تكون مطابقة للمقول؛ لما تقدم من معرفته وعدالته، ووجوب مطابقة الرواية المعنى المسموع اهـ»[1].

٦ ـ ألفاظ العموم:

قال الإمام أبو حامد المطرزي: «وألفاظ العموم: الجمعُ المعرَّف باللَّام إذا لم يُرَد بها العهد؛ لصحَّةِ استثناءِ أيِّ فَرْدٍ أردْتَ».

قال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): «وعندنا أن هذا مختلف باختلاف السياق ومقصود الكلام، ويعرف ذلك بقرائن ودلائل منه. وأصل الخلاف أن الألف واللَّام للعموم عند عدم العهد، وليست للعموم عند قرينة العهد، لكن هل الأصل فيها العموم حتى يقوم دليل على خلافه، أو الأصل أنها موضوعة للعهد، حتى يقوم دليل على عدم إرادته فيه؟ وكلام الأصوليين فيه مضطرب، ومن أخذ بظواهر عباراتهم حكى في ذلك قولين..»[2].

(١) المصدر السابق (٤/٢٣٠).

(٢) البحر المحيط (١١٩ ـ ٢٢٠).

٧ ـ الخطاب الشِّفاهي:

قال الإمام أبو حامد المطرزي: «ولا يتناول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ غير الموجودين، ولا نحو: أعتق رقبة غيرَ المخاطب».

قال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): «الخلاف في أن (خطاب المشافهة) هل يشمل غير المخاطبين قليل الفائدة، ولا ينبغي أن يكون فيه خلاف عند التحقيق؛ لأنه إما أن ينظر إلى مدلول اللفظ لغة، ولا شك أنه لا يتناول غير المخاطب، وإما أن يقال: إن الحكم يقتصر على غير المخاطب إلَّا أن يدل دليل على العموم في تلك المسألة بعينها، وهذا باطل؛ لما علم قطعًا من الشريعة أن الأحكام عامة إلَّا حيث يرد التخصيص...»(١). ونحوه في (إرشاد الفحول)(٢).

٨ ـ التخصيص:

قال الإمام أبو حامد المطرزي: «والعامُّ المخصوص حجَّة فيما بقي. وفي كونه حينئذٍ حقيقة أو مجازًا خلاف».

قال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): «القول بأنه مجاز صحيح في العموم الذي أريد به بعض ما تناوله عند الإطلاق، أما ما وقع التخصيص فيه بعد إرادة العموم به إن صح أنه تخصيص لا نسخ يقوى هذا فيه..»(٣).

٩ ـ المخصصات:

أ ـ قال الإمام أبو حامد المطرزي: «ويجوز تخصيص القرآن بخبر

---

(١) المصدر السابق (٤/٢٥٢).

(٢) إرشاد الفحول (١/ ٣٢٢).

(٣) البحر المحيط (٤/ ٣٥٥).

الواحد، كتخصيصهم آية المواريث بقوله: «**نحن معاشر الأنبياء لا نورث**»؛ إذ لا بدَّ من إعمال الخاص، وإلَّا لزم دفعه مطلقًا، وبالقياس كذلك، وقيل: بالجلِيِّ فقط. واختار حُجَّة الإسلام، ووالدي الإمام ـ رحمها الله تعالى ـ أن يرجح أحدهما بغلبة الظَّن؛ إذ كلُّ واحد يفيد ظنًّا، فيتبع الأغلب»[1].

قال الزركشي: «إن تفاوت القياس والعام في غلبة الظن رجح الأقوى، فيرجع العام بظهور قصد التعميم فيه، ويكون القياس العارض له قياس شبه، ويرجح القياس بالعكس من ذلك. فإن تعادلا فالوقف. وهو مذهب الغزالي، واختاره المطرزي في (العنوان)، واعترف الإمام الرازي في أثناء المسألة بأنه حق، وكذا قال الأصفهاني شارح المحصول، وابن الأنباري وابن التلمساني، واستحسنه القرافي والقرطبي، وقال: لقد أحسن في هذا الاختيار أبو حامد، فكم له عليه من شاكر وحامد؟!

قال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): «إنه مذهب جيد؛ فإنَّ العموم قد تضعف دلالته؛ لبعد قرينته، فيكون الظن المستفاد من القياس الجلي راجحًا على الظن المستفاد من العموم الذي وصفناه، وقد يكون الأمر بالعكس، بأن يكون العموم قوي الرتبة، ويكون القياس قياس شبه، والقاعدة الشرعية: أن العمل بأرجح الظنين واجب»[2]. وذكر نحوه الشوكاني في (إرشاد الفحول)[3].

ب ـ قال الإمام أبو حامد المطرزي: «ولا يجوز التَّخصيص بالعادة، ولا

(١) قال الإمام الغزاليُّ ـرحمه اللهـ في (المستصفى): «العموم والقياس إذا تقابلا، فلا يبعد أن يكون قياس قوي أغلب على الظنِّ من عموم ضعيف، أو عموم قوي أغلب على الظن من قياس ضعيف؛ فنقدم الأقوى، وإن تعادلا؛ فيجب التَّوقف». (ص: ٢٥٢).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٢/٥٠٥).

(٣) إرشاد الفحول (١/٣٩١).

بقول الرَّاوي؛ إذ لعلَّه ظنَّ غير المخصِّص مخصِّصًا».

قال الزركشي: «وقال إلكيا: الخلاف في تخصيص العموم بالعادة لا يعني بها الفعلية؛ فإن الواجب على المخاطبين أن يتحولوا عن تلك العادة، وإنما المعني بها: استعمال العرف في بعض ما يتناوله، وذلك على وجهين: أحدهما: أن يعلم موافقة الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لهم في محاوراتهم، فيبتني عليها، والثاني: أن لا يظهر ذلك، ويحتمل، فيتبع موضوع اللغة.

قال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): وقال الشيخ تقي الدين في (شرح العنوان): «هذه المسألة تحتاج إلى تحرير؛ لأنه قد أطلق القول بالخلاف فيها، وترجيح القول بالعموم فيها. والصواب أن يفصل بين عادة ترجع إلى الفعل، وعادة ترجع إلى القول؛ فما يرجع إلى الفعل يمكن أن يرجح فيه العموم على العادة، مثل أن يحرم بيع الطعام بالطعام، ويكون العادة بيع البر منه، فلا يخصص عموم اللفظ بهذه العادة الفعلية.

وأما ما يرجع إلى القول مثل أن يكون أهل العرف اعتادوا تخصيص اللفظ ببعض موارده اعتبارا بما سبق الذهن بسببه إلى ذلك الخاص، فإذا أطلق اللفظ العام فيقوى تنزيله على الخاص المعتاد، لأن الظاهر أنه إنما يدل باللفظ على ما شاع استعماله فيه، لأنه المتبادر إلى الذهن اهـ»[١]. ونحوه في (التحبير شرح التحرير)[٢]، و(شرح الكوكب المنير)[٣].

❊ ❊ ❊

(١) البحر المحيط (٤/٥٢٥).

(٢) التحبير شرح التحرير (٦/٢٦٩٩).

(٣) شرح الكوكب المنير (٣/ ٣٨٨).

١٠ ـ تأخير البيان:

قال الإمام أبو حامد المطرزي: «وأما تأويل الظواهر فلا يصار إليه إلَّا بدليل، وكلما كان أبعد احتاج إلى دليل أقوى. ويختلف ذلك بالقرائن. وقيل: لا يجوز تأويل: «**فِي خَمْسٍ مِنَ الإِبِلِ شَاةٌ**»؛ لأنه يرفع الأصل، وفيه نظر».

قال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): «يجب إجراء اللفظ على ظاهره دون مآله إلَّا بدليل يدل على الخلاف الظاهر. وشرطه أن يكون الظن المستفاد من ذلك الدليل على التأويل المرجوح أقوى من الظاهر، وهو تصرف حسن لو مشى عليه في آحاد المسائل حيث يقع المتصرف فيها، لأن القاعدة أن العمل بأقوى الظنين واجب، وكلما كان أبعد احتاج إلى دليل أقوى لما ذكرنا، واستثنى منه الظواهر المقتضية لخلاف ما دل القواطع العقلية عليه. وقيل: لا فرق بين البعيد من التأويل والقريب وهو راجع إلى ترجيح الأقوى؛ لأن القاطع لا يمكن صرفه عن مدلوله، بخلاف الظاهر. قلت: وكلام صاحب (المقترح) من الجدليين مصرح بأن دليل التأويل يصح أن يكون مساويًا، وهو مخالف لكلام الجمهور، وحمله بعض شارحيه على أن دليل التأويل إن كان راجحًا، تعين المصير إليه، وإن كان مساويًا كان ذلك معارضة. وكلاهما يزيف كلام المستدل، ويمنعه من العمل بدليله. قال: وعلى هذا فيوافق كلام الأصوليين، ورجع الخلاف إلى اللفظ»[١].

١١ ـ الجرح والتعديل:

قال الإمام أبو حامد المطرزي: «ويجب ذِكْرُ سببٍ الجرح عند الشافعي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ. وقيل: سببُ التعديل أيضًا. والأصح أن الإطلاق كاف من عَالمٍ

(١) البحر المحيط (٥/٣٨).

بشرائطهما، والجرح مقدَّم. وتحصل التزكية بقبول شهادته لا الجرح بردها؛ لكثرة أسبابه. والرواية عنه إن علم أنه لا يروي إلَّا عن عدل».

وقال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان) في بيان مسألة: (اتفاق مذهب الشخص مع مذهب المعدِّل في الشرائط المعتبرة في التزكية: وقد حكى هذا المذهب: ينبغي أن يشترط في هذا عند التعديل بين يدي الحاكم شرط آخر، وهو اتفاق مذهبه مع مذهب المعدل في الشرائط المعتبرة في التزكية، وإلا فمن يعتقد أن المسلم على العدالة، ويكتفي بظاهر الحال، فقد يزكي من لا يقبله من يخالفه في هذا المذهب، وكذا إذا ظهر في مزكي الرواة أن هذا مذهب لذلك المزكي، فلا ينبغي أن يكتفي به من يخالفه في هذا المذهب»[1].

١٢ ـ المراسيل:

قال الإمام أبو حامد المطرزي: «ولا تقبل المراسيل خلافًا له؛ إذ لعله لو عين شيخه عرفنا فسقه إلا إذا عَضَدَه إرسالُ غيره. وقد استثني مراسيل الصحابة؛ لعدالتهم. واستثنى الشافعي مراسيل ابن المسيب؛ إذ فتشت فوجدت مسانيد».

قال الزركشي في (النكت): «وقال ابن حزم: ادعى بعضهم أن الحسن البصري كان إذا حدثه بالحديث أربعة من الصحابة أرسله، قال: فهو أقوى من المسند. ومنها: دعواه أن من مراسيل سعيد ما لم يوجد مسندًا بحال. وقد سبق كلام البيهقي في ترك الشافعي بعض مراسيل سعيد. وقال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): هذا التتبع لم تظهر صحته؛ لوجدان غير حديث مرسل من رواية سعيد لم يوجد من جهة غيره، كما تتبعه الحفاظ وإن وجد فمن وجه لا يصح. وقال أيضًا: ذلك الوجه الآخر إما أن يكون معتمدًا أو لا، فإن كان معتمدًا

(١) المصدر السابق (١٨١/٦ ـ ١٨٢).

فهو الحجة، وإلَّا فلا أثر له»[1]. أما إذا قال التابعي حدثني رجل من الصحابة أو قوم من الصحابة فقد قال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): «فهذا من وجه إبهام اسمه كالمرسل؛ إذ لا فرق بين ذكره وعدم ذكره. قال: ومن دقيق هذا أن يقول الراوي: حدثني من سمع فلانًا فهل يكون ذلك تعديلًا؛ لجزمه بأنه سمع؛ إذ لا يجزم بذلك حتى يكون عدلا عنده أو يكون منقطعا لإبهامه فيه نظر»[2].

١٣ ـ ألفاظ الرواية:

أ ـ قال الإمام أبو حامد المطرزي: «وأما غير الصحابي، فإن قصد الشيخ إسماعه ولو إجمالًا قال: أسمعني، أخبرني، حدثني، وإن لم يقصد تعيّن: سمعت.

وإن قرأ على الشيخ فقال: هو كذلك جاز: أخبرني؛ لأن الإخبار ولو مجازًا: (كل ما يتضمن إعلامًا). وإن سكت لم يرو إلَّا إذا علم أن السكوت إجابة. وإن أجاز له جاز في الأصح، ويقول: أجازني، أخبرني إجازة. وإن كتب إليه وظن أنه خطه جاز، ويقول: أخبرني كتابة، كتب إلي».

قال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): «إذا لم يتذكر سماعه، بل وجده بخطه أو بخط شيخه، أو خط موثوق به، فهل تجوز الرواية به؟ ثم نقل عن جماعة من أئمة الحديث المنع. والذي استقر عليه عمل المحدثين جواز ذلك إذا لم يظهر قرينة التغيير، لكن الضرورة دعت إلى ذلك بسبب انتشار الأحاديث والرواية انتشارًا يتعذر معه الحفظ لكله عادة، واللازم أحد أمرين: إما أن يعتمد على الظن كما ذكرناه، وإما أن يبطل حمله من السنة، أو أكثرها. والثاني: باطل؛

(١) النكت على مقدمة ابن الصلاح (١/٤٨٧)، أضواء السلف، الرياض [١٤١٩هـ].
(٢) المصدر السابق (١/ ٥٠٩).

لأنه أعظم مفسدة من البناء على الظن، فوجب دفعه؛ درءًا لأعظم المفسدتين، ثم منهم من يتحرى بزيادة شرط آخر، وهو أن لا يخرج الكتاب عن يده بعارية أو غيرها، وهو احتياط حسن، وكان المتقدمون إذا كتبوا أحاديث الإجازة إلى غائب عنهم يختمونه بالخاتم، إما كلهم أو بعضهم.. اهـ»[١].

وقال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان) بالنسبة إلى اشتراط النطق: «قطع به جماعات من أصحاب الشافعي، وهو اللائق بمذهبه؛ لتردد السكوت بين الإخبار وعدمه، وقد قال الشافعي: لا ينسب إلى الساكت قول. قال: وهذا هو الصواب. وقد يجوز ذلك اعتمادًا على القرائن، وظاهر الحال. قال: وهذا أليق بمذهب مالك، ونقل أنه نص عليه أو على ما يقتضيه.. اهـ»[٢].

قال الزركشي: «وقال الربيع: قال الشافعي، إذا قرأت على العالم، فقل: أخبرنا، وإذا قرأ عليك، فقل: حدثنا؛ ولهذا قال الشيخ أبو إسحاق: إنه المذهب فيما إذا قرأ الشيخ نطقًا؛ لأن الإخبار يستعمل في كل ما يتضمن الإعلام، والتحديث لا يستعمل إلَّا فيما سمع من فيه.

قال ابن دقيق في (شرح العنوان): وهو اصطلاح المحدثين في الآخر والاحتجاج له ليس بأمر لغوي، وإنما هو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين. ومنع الإمام فخر الدين في صورة إشارة الشيخ بالسماع أن يقول الراوي عنه: حدثني، أو أخبرني، أو سمعته؛ لأنه ما حدثه، ولا أخبره، ولا سمع منه شيئًا، فلو قال ذلك لكان كاذبًا، وهذا منه عجيب كما قاله الهندي، يناقضه ما علل به من جواز ذلك في صورة السكوت من أن الإخبار لغة؛ لإفادة

---

(١) البحر المحيط (٦/٣١٧).

(٢) المصدر السابق (٦/٣١٨).

الخبر والعلم، وهذا السكوت قد أفاده فله أن يقول: حدثني، وأخبرني، وإذا كان مجرد السكوت يعطي ذلك؛ فلأن يعطيه السكوت مع الإشارة بالرضى من طريق الأولى، وقال ابن فورك: بين قوله: حدثني وأخبرني فرق؛ لأن أخبرني يجوز أن يكون بالكتابة إليه، وحدثني لا يحتمل غير السماع»[١]. وأصل ذلك في (المخطوط) كما تقدم.

ب ـ وقال الإمام أبو حامد المطرزي: «وإن كتب إليه وظن أنه خطه جاز، ويقول: أخبرني كتابة، كتب إلي».

قال الإمام الشوكاني: «وكيفية الرواية أن يقول: كتب إلي، أو أخبرني كتابة، فإن كان الكاتب قد ذكر الأخبار في كتابه فلا بأس بقوله: أخبرنا، وجوز الرازي أن يقول التلميذ: أخبرني مجردًا عن قوله: كتابة.

قال ابن دقيق العيد [في (شرح العنوان)]: وأما تقييده بقوله: كتابة فينبغي أن يكون هذا أدبًا؛ لأن القول إذا كان مطابقًا جاز إطلاقه، ولكن العمل مستمر على ذلك عند الأكثرين. وجوز الليث بن سعد إطلاق: حدثنا وأخبرنا في الرواية بالكتابة»[٢]. ونحوه في (البحر المحيط، للزركشي)[٣].

ج. وقال الإمام أبو حامد المطرزي: «وإن أجاز له جاز في الأصح، ويقول: أجازني، أخبرني إجازة».

قال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): «الحق في ذلك أن يعتبر لفظ الرواية بالإجازة، وينظر مطابقته لنفس الأمر بحسب مقتضى الوضع. فإن كان

(١) المصدر السابق (٦/٣٢٠ ـ ٣٢١).

(٢) إرشاد الفحول (١/١٦٩).

(٣) البحر المحيط (٦/٣٢٢).

الوضع لا يمنعه جاز، وإلا فلا، فقوله: حدثنا بعيد جدًّا، ويليه قوله: أخبرنا، وأجود العبارات في الإجازة أن يقال: أجاز لنا فلان، أو كتب إلينا، إن كان كتابة؛ لأنه إخبار صحيح.. اهـ»[1].

١٤ ـ الشبه:

قال الزركشي: «وقال إمام الحرمين: يتعذر حد الشبه بأن يقول: هو يقرب الأصل من الفرع، ويمتاز عن الطرد أنه يغلب على الظن الاشتراك في الحكمة، والطرد لا يغلبه على الظن، ومن خواص الطرد أنه يعلق نقيض الحكم عليه بقوله: طهارة بالماء فلا تفتقر إلى النية، كإزالة النجاسة، فيقال: طهارة ما تفتقر إلى النية. وفيه نظر؛ لأنه لا بد من مقيس عليه، وهو التيمم، وقوله: طهارة بالماء ليس بجامع بين الأصل والفرع. وهذا الذي قاله الإمام الغزالي أصله كلام القاضي أبي بكر؛ فإنه فسر قياس الدلالة المورد على بعض تعريفات القياس، وهو الجمع بين الفرع والأصل بما لا يناسب، ولكن يستلزم المناسب، فيقال: إنه الوصف المقارن للحكم الثابت له بالتبع وبالالتزام دون الذات، كالطهارة لاشتراط النية؛ فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية، لكن تناسبها من حيث إنها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية، أما ما يناسب بالذات فهو المناسب، أو لا يناسب مطلقا فهو الطردي، فالشبه حينئذ منزلة بين المناسبة والطردي؛ فلهذا سمي: (شبهًا). هكذا قال الآمدي والرازي. وحكى الإبياري في (شرح البرهان) عن القاضي أنه ما يوهم الاشتمال على وصف مخيل. ثم قال: وفيه نظر من جهة أن الخصم قد ينازع في إيهام الاشتمال على مخيل إما حقًّا، أو عنادًا، ولا يمكن التقرير عليه.

---

(١) المصدر السابق (٦/٣٣٢).

وقال بعد ذلك: إنَّ ما اختاره الغزالي، هو خلاصة كلام القاضي حيث قال: هو الذي يوهم الاشتراك في محل. قلت: وهو ظاهر كلام الغزالي في (الشفاء)، وعليه اقتصر صاحب (العنوان) فيه»[1].

وما اقتصر عليه الإمام المطرزي مثبت في (المخطوط)، حيث قال الإمام أبو حامد ما نصه: «والشبه، وهو ما يوهم الاشتمال على مخيل من غير أن يلوح وجه المناسبة، ولكن قد عهد من الشرع الالتفات إليه في جنس الحكم، فليس بطرد محض، كقياسهم مسح الرأس على مسح الخف، وقياسنا إياه على سائر الأعضاء، وقياسنا الوضوء على التيمم».

١٥ ـ الاجتهاد:

أ ـ قال الإمام أبو حامد المطرزي في بيان (شروط الاجتهاد): «وشرطه: الاستقلال بدرك الأحكام، فيشترط فيه معرفة آيات الأحكام وهي خمسمائة آية، وكتاب السنن كسنن أبي داود... الخ».

قال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): «التمثيل بسنن أبي داود ليس بجيد عندنا؛ لوجهين: أحدهما: أنه لا يحوي السنن المحتاج إليها، والثاني: أن في بعضه ما لا يحتج به في الأحكام. انتهى. وظاهر كلامهم أنَّه لا يشترط حفظ السنن بلا خلاف؛ لعسره ولا يجري الخلاف في حفظ القرآن هاهنا، ولا بدَّ من معرفة المتواتر من الآحاد؛ ليميز بين ما يقطع به منها وما لا يقطع»[2]. «وقال الغزالي وجماعة من الأصوليين: يكفيه أن يكون عنده أصل يجمع أحاديث

(١) المصدر السابق (٧/ ٢٩٥).

(٢) البحر المحيط (٨/٢٣٢)، وقد نقل كذلك قولَ ابن دقيق العيد الآنف الذكر في (شرح العنوان) الشوكانيُّ في (إرشاد الفحول) (٢/٢٠٨).

الأحكام، كسنن أبي داود، ومعرفة السنن والآثار للبيهقي، أو أصل وقعت العناية فيه بجمع أحاديث الأحكام. ويكتفي فيه بمواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة. وتبعه على ذلك: الرافعي، ونازعه النووي وقال: لا يصح التمثيل بسنن أبي داود؛ فإنه لم يستوعب الصحيح من أحاديث الأحكام ولا معظمها، وكم في صحيح البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس في سنن أبي داود؟ انتهى»[(١)].

ب ـ وقال الإمام أبو حامد المطرزي في بيان حال المجتهد، مسألة: (تجزؤ الاجتهاد): «وقد يكون مجتهدًا في باب دون غيره، وفي مذهب إمام فقط. ثم المصيب في الأصوليات واحد معين؛ لتعين الحق فيها، وأما في الفروع فقد قيل: المصيب واحد لا بعينه، وينسب هذا القول إلى الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنه؛ إذ لا بد من حكم معين هو المطلوب، فمن أصابه فله أجر الطلب والوجدان، ومن أخطأ فله أجر الطلب فقط. قال عليه الصلاة والسلام: «**من اجتهد فأصاب فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد**»، وقال تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٩].

وقال المتكلمون: كل مجتهد في الفروع مصيب، فالحكم يتبع الظن، وبه قطع حجة الإسلام، وقال: إن أخطأ النص للتقصير فمخطئ، وإلَّا فليس حكمًا في حقه ما لم يبلغه بدليل مسألتي التحوُّل والمخابرة، وحيث لا قاطع فلا يتصور فيه الخطأ لاختلاف الأمارات».

قال ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): «اختلفوا في كل مجتهد في الفروع مصيب أم لا؟ وهو بناء على أنه هل لله تعالى في الواقعة حكم معين أم

---

(١) البحر المحيط (٨/٢٣٢)، إرشاد الفحول (٢/٢٠٧)، تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد، للإمام السيوطي، دار الدعوة، الإسكندرية [١٤٠٣هـ].

لا؟ ولنقدم عليه مقدمة، وهي أن لله تعالى حكمين: أحدهما: مطلوب بالاجتهاد ونصب عليه الدلائل والأمارات، فإذا أصيب حصل أمران أحدهما أجر الإصابة، والآخر أجر الاجتهاد.

والثاني: وجوب العمل بما أدى إليه الاجتهاد، وهذا متفق عليه. فمن ينظر إلى هذا الحكم الثاني ولم ينظر في الأول قال: إن حكم الله على كل أحد ما أدى إليه اجتهاده. ومن نظر إلى الأول قال: المصيب واحد. وكلا القولين حق من وجه دون وجه. أما أحدهما فبالنظر إلى وجوب المصير إلى ما أدى إليه الاجتهاد. وأما الآخر فبالنظر إلى الحكم الذي في نفس الأمر المطلوب بالنظر. واحتج القائلون بأن المصيب واحد بقوله ﷺ: «**إذا اجتهد الحاكم وأصاب**»؛ لأنه صرح بالإصابة والخطأ وهو يستلزم أمرا معينا. وقوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾، وهذا القول منسوب إلى الأئمة الأربعة خلا أحمد بن حنبل. وقال المتكلمون: كل مجتهد مصيب. قال: ونحن قد بينا غور المسألة، وهو أنه إن أريد الإصابة بالنسبة إلى الحكم على كل إنسان بما أدى إليه اجتهاده فهو حق، وقد وافق الغزالي المتكلمين وقال: إن كان ثم تقصير فالخطأ واقع لتقصيره، لا لخطئه إصابة أمر معين، وإن لم يكن ثم تقصير فلا حكم في حقه ما لم يبلغه النص. واستدل بمسألة تحويل القبلة؛ فإن أهل قباء بلغهم النص فأسرعوا في الصلاة ولم يثبت الحكم في حقهم إلَّا بعد العلم بدليل عدم بطلان الصلاة، وكذلك المخابرة؛ فإن ابن عمر كان يخابر ولا يرى بذلك بأسًا حتى بلغه خبر رافع بن خديج بالنهي عنها. انتهى»[1]. فهذا تدليل على المتن والشرح.

(١) البحر المحيط (٨/٣٠٥).

١٦ ـ التقليد في الأصول:

أما ما يدلل على ذلك من كلام الزركشي رحمه الله تعالى وغيره فنحو قوله في (البحر المحيط)[١]: ومثله ما نقله صاحب العنوان عن الفقهاء من جواز التقليد فيها، تأسيًا بالسلف؛ إذ لم يأمر النبي ـ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ـ أجلاف العرب بالنظر، ونازعه ابن دقيق العيد..

وهو مثبت في (المخطوط)، ونصه: «ومنع المتكلمون من التقليد في الأصول؛ لذمه تعالى التعليل، وجوزه الفقهاء؛ تأسيًا بالسلف؛ وإذ لم يأمر النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أجلاف العرب بالنظر».

فهذا نص في التدليل على المتن وشارحه، حيث أورد ما ذكره صاحب المتن، وما نازعه فيه صاحب الشرح ـ نعني: الإمام ابن دقيق العيد ـ.

١٧ ـ الاستحسان:

وقول الزركشي: «والثاني: أنه تخصيص العلة، كما خص خروج الجص والنورة من علة الربا في البر وإن كان مكيلًا، وجزم به صاحب (العنوان). قال شارحه: وفي حصره في هذا المعنى نظر عندي» اهـ[٢].

وهو يعني قول الإمام المطرزي: «وقالت الحنفية: الاستحسان حجة، وشدد أصحابنا النكير عليهم فيه، وحاصله يرجع إلى تخصيص العلل». وهو مثبت في (المخطوط).

فهذا أيضًا فيه تدليل على صاحب المتن وشارحه. كما فيه التنصيص

(١) المصدر السابق (٨/٣٢٤).

(٢) المصدر السابق (٨/١٠٠).

على كون الإمام أبي حامد المطرزي شافعيًّا.

١٨ ـ الأخذ بأقل ما قيل:

قال الإمام أبو حامد المطرزي في مسألة: (الأخذ بأقل ما قيل): «.. وتوقف الشافعي رضي الله عنه في جواز التفويض وهو: تفويض الفرع إلى رأي النبي عليه الصلاة والسلام أو العالِم. وذهب إلى الأخذ بالأقل في دية اليهود؛ للإجماع عليه، والزائد منفي بالأصل؛ إذ لا دليل عليه. وقد استدل بعض الفقهاء بعدم الدليل على عدم المدلول، سيما بعد الفحص من المجتهد، فيقال: لا نص ولا نقل ولا إجماع للخلاف، ولا قياس للفرق بينه وبين أصل الخصم. ومجادلو زماننا بالقياس على أصل مجهول، ونقضوا أيضًا به».

قال الزركشي: «.. ومن نفى حكمًا أو أثبته احتاج إلى الدليل. قال ابن برهان في (الأوسط): وهذا التفصيل هو الحق. ثم نقل عن بعض الجدليين أنه إن ادَّعى لنفسه علمًا بالنفي فلا بد له من الدَّليل على ما يدعيه، وإن نفى علمه فهو مخبر عن جهل نفسه، لكن الجاهل يجب أن يتوقف في إثبات الأحكام، ولا يحكم فيها بنفي ولا إثبات. قال: واختاره المطرزي في (العنوان)»[(١)].

وسيأتيكَ بيان هذه المسائل كل مسألة في موضعها.

* * *

(١) المصدر السابق (٨/٣٤).

ما نسب إلى المطرزي
ولا يظهر في المتن الذي هو محل البحث

أما ما نسبه الزركشي إلى المطرزي وليس في المتن فلا يبعد أن يكون للبرهان المطرزي الحنفي، وليس لأبي حامد المطرزي الشافعي رحمه الله. ولا سيما مع ما أثبتنا لكَ من تمام المتن، فلا يبعد القول بأن لكليهما كتاب في الأصول، فيكون ما كتبه البرهان المطرزي على غرار ما كتبه الإمام أبو حامد، ولا سيما مع التوافق في النسبة (المطرزي)، واهتمام البرهان المطرزي بمقدمات العلوم. كما بينا ذلك. أو يكون خطأ وقع من النساخ في اسم المؤلف أو كنيته أو في اسم الكتاب؛ للاشتباه بينهما... وقد بينا لكَ أوجه الاشتباه.

كما أن بعض ما نسبه الزركشي للإمام أبي حامد المطرزي إنما ذكره بالمعنى. كما يتبين لكَ ذلك جليًّا في النقولات السابقة.

** ** **

د . التَّعريف بالمخطوطات

المخطوطة (ش):

وهي من (مكتبة شستربيتي) في (إيرلندا)، (دبلن)، رقم الحفظ [٢/٥١٩٤]. ويوجد نسخة منها في (جامعة الكويت) مكتبة جابر للمخطوطات.

المخطوطة (ر):

جاء المخطوط بعنوان (عنوان الأصول) في مكتبة (جامعة الرياض)، تحت رقم: [٨٨٦]. بقياس (١٣× ١٨سم) تقريبًا، في عشر ورقات تحوي الواحدة منها خمسة عشر سطرًا، وهي نسخة حسنة لا بأس بها، مكتوبة بخطٍّ نسخ واضح، إلَّا أنَّ فيها بعض الأخطاء الَّتي وقعت من النَّاسخ أثناء نسخه، وفي بعض المواضع وجدنا سقطًا لبعض الكلمات تداركناه من كتب الأصول للسابقين في نفس الموضوع، وقد كُتِب على طرّته تعليقة يبيِّن فيها العناية بحفظ المخطوط الَّذي وقفه العلَّامة الشَّيخ أحمد سليمان باشا على من ينتفع به من أهل العلم القاطنين بالمسجد الكبير في حيِّ المغاربة. ثم قال: إذا تعذَّر الانتفاع بالاندراس فيكون مقرُّه بالمسجد النَّبوي. ثمَّ خُتِمَت بقول الله ﷻ: ﴿**فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعۡدَ مَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثۡمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ**﴾ [البقرة: ١٨١].

وهاك بعض ما ذكره؛ قال:

قال الله ﷻ: ﴿**فَإِذَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَٰذِهِۦۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةٞ**

يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ﴾ [الأعراف: ١٣١].

عرَّف الحَسَنَةَ وذكرها مع أداة التَّحقيق؛ لكثرة وقوعها وتعلق الإرادة، بأحداثنا بالذَّات. ونكَّر السَّيئة، وأتى بها مع حرف الشَّكِّ لندورها؛ وعدم القصد لها إلَّا بالتَّبع[١]. انتهى. بيضاوي[٢].

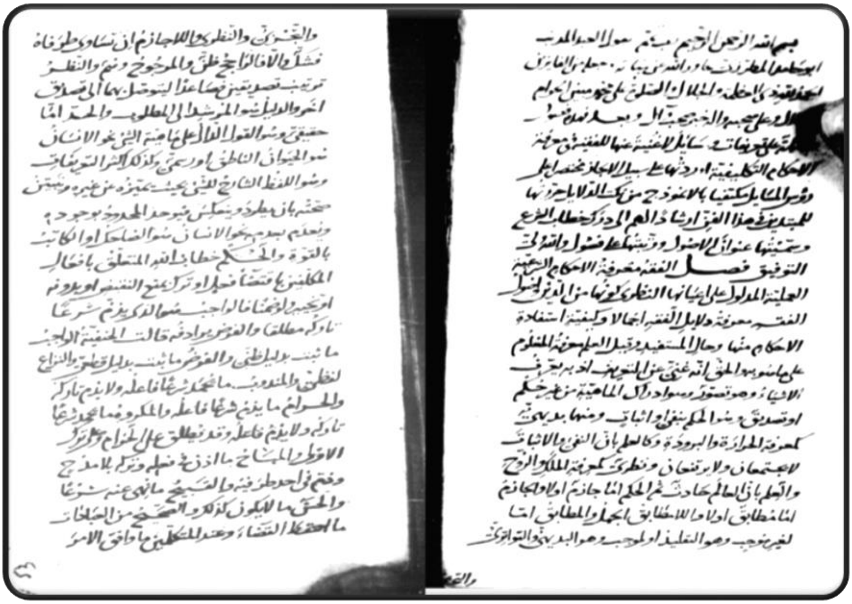
بسم الله الرحمن الرحيم حمداً لله وحده، وصلاة وسلامًا على محمَّدٍ وآله وصحبه، وبعد: فقد وقف وحبس العلَّامة الشَّيخ سليمان باشا هذا الكتاب على من ينتفع به من ذرِّيته وأهل العلم القاطنين بالمسجد الكبير بحارة المغاربة.... الخ.

** ** **

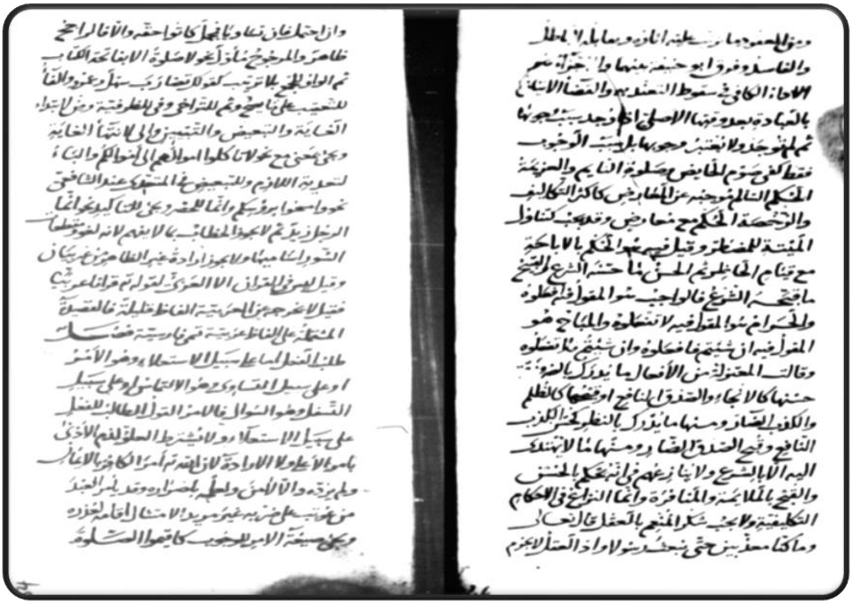
(١) نقلها النَّاسخ عن (تفسير البيضاوي) بقليلٍ من التَّصرف، وقد أثبتنا النَّص من التَّفسير المذكور كما هو.

(٢) تفسير البيضاوي (٥١/٣ ـ ٥٢).

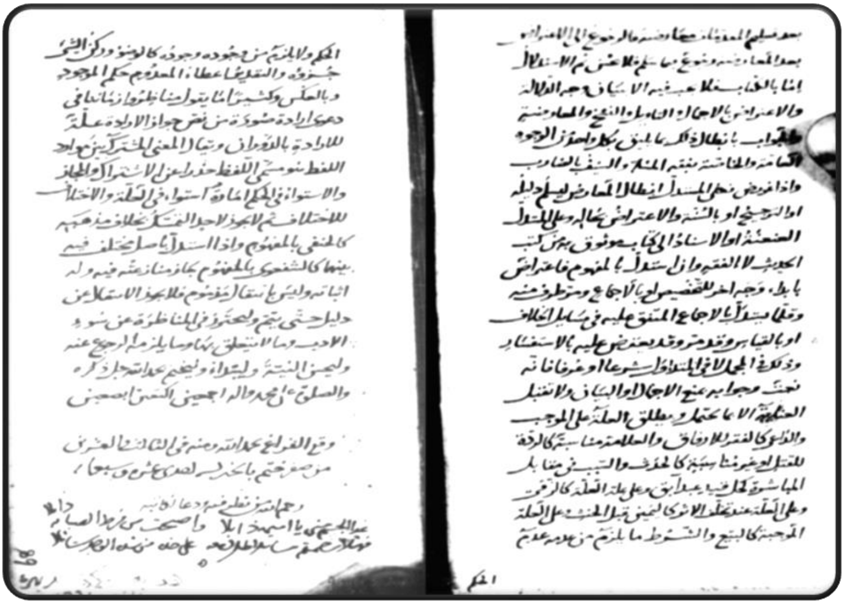
صور المخطوطات المستعان بها



صورة الورقة الأولى من المخطوط (ش)



صورة الورقة الثانية من المخطوط (ش)



صورة الورقة الأخيرة من المخطوط (ش)

١ر٦١٢ ع٠ل — عنوان الأصول ، لعله تأليف محمد بن علي بن وهب بن مطيع ،
ابو الفتح تقي الدين القشيري (٦٢٥-٧٠٢هـ) .
كتبت في القرن ١٠هـ تقديرا .

٨٨٦ — ١٠ق ١٥س ١٨×١٣سـم
نسخة حسنة ، خطها نسخ ، ناقصة الآخر نقصا يسيرا .
الاعلام ٧ : ١٧٣ ، كشف الظنون ١١٧٦
١ـ أصول الفقه أـ ابن دقيق العيد ، محمد بن علي
(٦٢٥-٧٠٢هـ) بـ تاريخ النسخ جـ ـ شرح
عنوان الوصول في الأصـول .

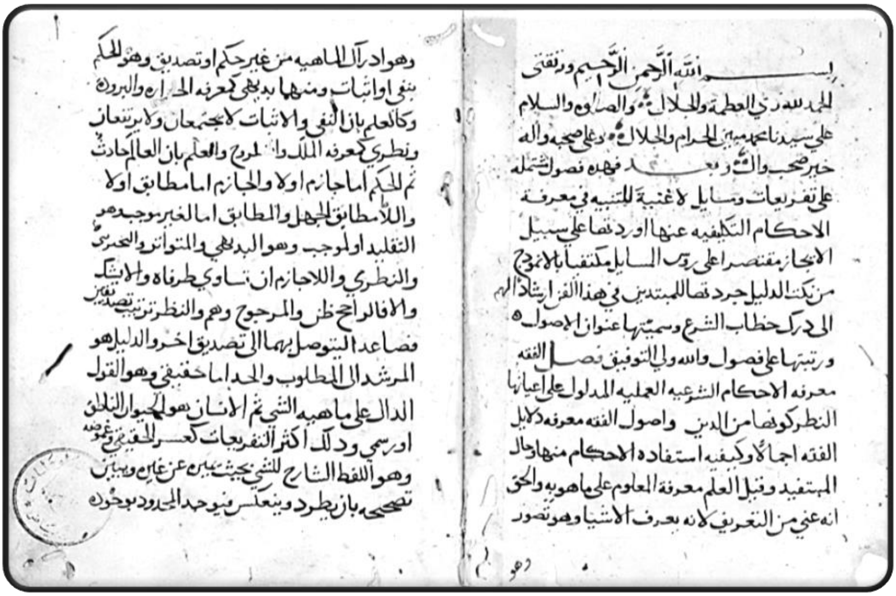
صورة بطاقة التعريف بالمخطوط التي تدل على الشك في النسبة



صورة من مقدمة النَّاسخ



صورة الورقة الأخيرة من المخطوط (ر)



صورة الورقة الأولى من المخطوط (ر)

عنوان الأصول

(في أصول الفقه)

للإمام أبي حامد المطرزي

(المتن الذي شرحه ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى والذي نسب إليه خطأ)

(مقابل على مخطوطين)

ومعه

سبيل الوصول

إلى

عنوان الأصول

تحقيق ودراسة وشرح

مصطفى محمود سليخ   الدكتور عبد القادر دهمان

[مقدِّمة المؤلِّف]

بسم الله الرّحمن الرّحيم

[مقدمة النسخة (ش)]

رب تمم..

يقول العبد المذنب أبو حامد المطرزي تجاوز الله عن هناته وجعله من الفائزين:

[مقدمة الكتاب]

وبه ثقتي..

الحمدُ للهِ ذي العظمةِ والجلال، والصَّلاةُ والسَّلامُ[1] على سيِّدنا[2] محمَّد مبيِّن الحرامِ والحلال، وعلى صحبه وآله خير صحبٍ وآل.

وبعد: فهذه فُصُولٌ مشتملةٌ على تفريعاتٍ ومسائلَ لا غنيةَ للفقيه[3] في معرفة الأحكام التَّكليفيَّة عنها، أوردتُّها على سبيلِ الإيجاز، مقتصرًا[4] على رؤوسِ المسائل، مكتفيًا بالأنموذجِ من نكتِ الدلائل[5]، حرَّرتها[6] للمبتدئينَ

---

(١) «والسَّلامُ» ساقطة من (ش).

(٢) «سيِّدنا» ساقطة من (ش).

(٣) في (ر) [أ: ١]: «للتَّنبيه».

(٤) في (ش) [أ: ١]: «مختصرًا».

(٥) في (ر) [أ: ١]: «الدَّليل».

(٦) في (ر) [أ: ١]: «جرَّدتُّها»

في هذا الفنِّ؛ إرشادًا لهم إلى دركِ خطابِ الشَّرع، وسمَّيتها: (عنوانَ الأصول)، ورتَّبتها على فُصُولٍ، والله وليُّ التَّوفِيقِ.

فَصْلٌ

[بيانُ حدِّ الفقه]

(الفقه): معرفةُ الأحكامِ الشَّرعيَّةِ العمليَّةِ المدلول على أعيانها، النَّظري[1] كونُها من الدِّين[2].

[حدُّ أصول الفقه]

و(أصول الفقه) معرفةُ دلائلِ الفقه إجمالا، وكيفيَّةِ استفادةِ الأحكامِ منها، وحالِ المستفيد[3].

(١) في (ر) [أ: ١]: «النَّظر». والمعنى معرفةُ الأحكامِ الشَّرعيَّةِ العمليَّةِ الشَّرعية الَّتي طريقها الاجتهاد والنَّظر. قال الإمام الرازي في (المحصول) (٧٨/١): «وفي اصطلاح العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية العملية والمستدل على أعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة»... وقال: «وقولنا: (المستدل على أعيانها) احتراز عما للمقلد من العلوم الكثيرة المتعلقة بالأحكام. (الشرعية العملية)؛ لأنه إذا علم أن المفتي أفتى بهذا الحكم وعلم أن ما أفتى به المفتي هو حكم الله تعالى في حقه، فهذان العلمان يستلزمان العلم بأن حكم الله تعالى في حقه ذلك، مع أن تلك العلوم لا تسمى فقهًا لما لم يكن مستدلًا على أعيانها. وقولنا: (بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة) احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم، فإن ذلك لا يسمى فقهًا؛ لأن العلم الضروري حاصل بكونهما من دين محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ».

(٢) الفقه لغة: الفهم، ومنه قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي﴾ [طه: ٢٧]، واصطلاحًا: معرفة الأحكام الشَّرعية العمليَّة المكتسبة من أدلَّتها التَّفصيليَّة. فالمراد بقولنا: (معرفة)؛ العلم والظَّن؛ لأنَّ إدراك الأحكام الفقهيَّة قد يكون يقينيًّا، وقد يكون ظنيًّا.

(٣) يلاحظ أنَّ المصنف، قد عرَّف المعنى المركَّب بعد تضايفه، ولم يغفل بيان المعنى قبل التَّضايف، حيث عرَّف الفقه على حدة، كما عرَّف العلم.

[بيان حدِّ العلم]

وقيل: العلمُ معرفةُ المعلومِ على ما هو به(١).

والحقُّ أنَّه غنيٌّ(٢) عن(٣) التَّعريف؛ إذ به تعرف(٤) الأشياء، وهو تصوُّر؛ وهو إدراك(٥) الماهيَّة من غير حكم أو تصديق، وهو الحكم بنفيٍ

---

(١) وقد ذكر هذا التَّعريف غير واحدٍ من أهل العلم. وقد حقَّق ذلك الباقلَّاني في (كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل)، باب الكلام في حقيقة العلم ومعناه (ص: ٢٥)، ممَّا لا يستغنى عنه في هذا المقام. ونقل التَّعريف عن القاضي غير واحد. انظر: شرح المقاصد، للتَّفتازاني (١/١٧)، المواقف، للإيجي (١/٥٣)، الغنية في أصول الدِّين (ص: ٥٠)، المحرَّر الوجيز (١/٢٠٣)، تفسير ابن عرفة (١/٤٠٨)، تفسير الرَّازي (٣/٣٩٦)، تفسير النَّيسابوري (١/٢٣٥)، البرهان في أصول الفقه (١/٩٩)، التَّلخيص في أصول الفقه، للجويني (١/١٠٨)، الفروق (١/٣٩)، اللُّمع (ص: ١)، المحصول، لابن العربي (ص: ٢٤)، البحر المحيط في أصول الفقه (١/٤١)... الخ.

(٢) في (ر): [أ: ١]: «عني». وقد قيل في تعريف العلم أقوال كثيرة؛ (العلم) في اللّغة: يطلق على المعرفة والشّعور والإتقان واليقين، يقال: علمت الشّيء أعلمه علمًا: عرفته، ويقال: ما علمت بخبر قدومه، أي: ما شعرت، ويقال: علم الأمر وتعلّمه: أتقنه. وَاصْطِلاَحًا: العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع. وقال الحكماء: هو حصول صورة الشَّيء في العقل، والأوَّل أخصُّ من الثَّاني. وقيل: العلمُ هو إدراك الشَّيء على ما هو به. وقيل: زوال الخفاء من المعلوم، والجهل نقيضه. وقيل: هو مستغنٍ عن التَّعريف [وهو ـ أي الأخير ـ اختيار المصنف هنا]، وقيل غير ذلك. انظر: التَّعريفات، للجرجاني (ص: ١٩٩)، الإبهاج (١/٣٠)، إجابة السَّائل (١/٢٢)، التَّقرير والتَّحبير (١/٣٦)، رفع الحاجب (١/٢٤٣)، نهاية السُّول (١/٢١)، وانظر: مادَّة: (العلم) في (لسان العرب) (١٢/٤١٦)، تاج العروس (٣٣/١٢٦).

(٣) في (ر): [أ: ١]: «من».

(٤) في (ر): [أ: ١]: «لأنَّه يعرِّف».

(٥) «الإدراك بلا حكم تصور، ومع الحكم تصديق، لكن مجموعهما أو الحكم وحده فيه=

أو إثبات[1].

ومنها: بديهيٌّ كمعرفةِ الحرارةِ والبرودةِ، وكالعلمِ بأنَّ النَّفيَ والإثبات لا يجتمعانِ ولا يَرْتَفِعَان.

ونظريٌّ كمعرفةِ المَلَكِ والرُّوح، والعلمِ بأنَّ العالمَ حادثٌ[2].

= خلاف، فذهب القدماء إلى أنه الحكم. واختار الإمام فخر الدين أنه المجموع. ومال إليه الشيخ تقي الدين في (شرح العنوان)». البحر المحيط (١/٣٩).

(١) (التَّصوُّر) هو إدراك معنى مفرد، مثل: (كتاب، محمَّد، طالب)، والإدراك: إحاطة الشَّيء بكماله، والتَّصديق إدراك النِّسبة بين المسند والمسند إليه، أو بين الموضوع والمحمول، فإنَّ إدراك الماهية من غير حكم عليها يسمَّى تصوُّرا، وهو حصول صورة الشَّيء في الذِّهن، ومع الحكم يسمَّى تصديقا، فالأوَّل ساذج، أي: مشروط فيه عدم الحكم، والثَّاني مشروط فيه الحكم. وإنما سِّمي التَّصور تصوُّرا لأخذه من الصُّورة، لأنَّه حصول صورة الشَّيء في الذِّهن، وسمِّي التَّصديق تصديقا؛ لأنَّ فيه حكما يصدَّق فيه أو يكذَّب، سمِّي بأشرف لازمَي الحكم في النِّسبة. قال ابن مفلح: وقسَّمَ المنطقيون العلم إلى: علم بمفرد يسمَّى: تصوُّرا، كالعلم بمعنى: الإنسان والكاتب، وعلم بنسبة يسمَّى تصديقا، وهي: إسناد شيءٍ إلى آخر بالنَّفي أو الإثبات، بمعنى إيقاعها أو انتزاعها، وهو الحكم. كالحكم بأنَّ الإنسان كاتبٌ أو لا. وأمَّا بمعنى: حصول صورة النِّسبة في العقل، فإنَّه من التَّصور. انظر: أساليب الخطاب (٢/٧٢٨ ـ ٧٢٩)، الكوكب المنير شرح مختصر التَّحرير (١/٥٨)، التَّحبير (١/٢١٤)، (١/٢١٦)، دستور العلماء (١/٧٢)، البهجة في شرح التُّحفة (٢/١٠٣). وانظر: شرح السلَّم، للملَّويِّ، بحاشية الصَّبان (ص: ٤٥)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (١/٢٨٣)، وانظر: شروح تلخيص المفتاح (٢/٢٦٤).

(٢) قال الأخضريُّ:

«وَالنَّظَريْ مَا احْتَاجَ لِلتَّأَمُّلِ ... وَعَكْسُهُ هُوَ الضَّروريُّ الجَلي»

وعلى ذلك فإنَّ الاستدلال على إمكان وجود الملائكة أو الرُّوح عقلا نظريٌّ، وكذلك الاستدلال على حدوث العالم نظريٌّ يحتاج إلى مقدِّمات كقولنا: العالم متغيِّر، وكلُّ متغيِّر حادث، فالنَّتيجة: العالم حادث؛ فقد ثبتتْ هذه الدَّعوى بهذا المنهج.

ثمَّ الحكمُ؛ إمَّا جازمٌ أو لا.

والجازمُ إمَّا مُطَابقٌ أو لا.

واللَّا مطابق: الجهل(١).

والمطابق إمَّا لغيرِ موجبٍ، وهو التَّقليدُ(٢)،

أو لموجبٍ(٣)، وهو: البَديهيُّ والتواتري(٤)، والتجريبيُّ والنَّظريُّ(٥).

---

(١) وهو ما يسمَّى بالجهل المركَّب: وهو عبارةٌ عن اعتقادٍ جازمٍ غير مطابق للواقع؛ لأنَّه لم يصل إلى الحكم إلَّا عن طريق مقدِّمات لكنَّها فاسدةٌ. ويقابل المركَّبَ: البسيطُ؛ وهو عدم العلم ممَّن شأنه أن يكون عالما. وفسادُ النَّظر قد يؤدِّي إلى الجهل المركَّب الَّذي هو أشدُّ خطرًا من الجهل البسيط، قال الله ﷻ: ﴿فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ﴾ [غافر: ٨٣]. وقال بعض العلماء: الجهلُ ثلاثة أنواع؛ الأوَّل خلوُّ النَّفس من العلم، الثَّاني: اعتقاد الشَّيء بخلاف ما هو عليه، والثَّالث: فعلُ الشَّيء بخلاف ما حقُّه أن يفعل. انظر: المفردات، للرَّاغب (١/٢٠٠)، التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف (ص: ٢٦١). والجهل البسيط يزول بسرعة بالتَّعليم والتَّعريف، وأمَّا الجهل المركَّب فلا يزول إلَّا بصعوبةٍ ومهلة، بل المشهورُ أنَّ الجهل المركَّب لا يقبل العلاج. دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (١/٢٨٨)، طرق الاستدلال (ص: ٤٣).

(٢) وذلك كَاعْتِقَادِ الْعَوَامِّ. انظر: شرح مختصر الرَّوضة، للطُّوفي (١/١٧٤)، الذَّخيرة، للقرافي (١/٦٥)، تنقيح الفصول، للقرافي (ص: ٤٣٠). والتَّقليد لغة: أن يتَّبع الإنسانُ غيره في قول أو فعل أو اعتقاد أو سلوك من غير نظر، وشرعا: أن يتبع الإنسان غيره في حكم شرعيٍّ من غير اجتهاد في ذلك الحكم.

(٣) وهو إمَّا عقلٌ وحده، فإن استغنى عن الكسب فهو البدهيُّ وإلَّا فهو النظريُّ، أو حِسٌّ وحده، وهو المحسوسات الخمس، أو مركَّبٌ منهما، وهو المتواترات والتَّجريبيات والحدسيات والوجدانيَّات أشبه بالمحسوسات فتندرج معها. تنقيح الفصول، للقرافي (ص: ٦٣).

(٤) في (ر) [ب: ٢]: «المتواترُ».

(٥) المتواترُ: ما نَقَلَه جمعٌ عن جمعٍ عن مثلهم من الابتداءِ إلى الانتهاء، لا يمكن تواطئهم=

واللَّا جازم إن تساوى طَرَفَاه فشكٌّ[1]، وإلَّا فالرَّاجِحُ ظَنٌّ، والمرْجُوحُ وَهْمٌ.

والنَّظر: ترتيبُ تصديقين فصاعدًا؛ ليتوصَّل بهما إلى تصديقٍ آخرَ[2].

= على الكذب، وكان مستند انتهائهم الحس؛ (الرُّؤية أو السَّماع). والعلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين: أحدهما: ما يقطع الاحتمال أصلا كالمحكم والمتواتر، والثَّاني: ما يقطع الاحتمال النَّاشئ عن الدَّليل كالظَّاهر، والنَّص، والخبر المشهور مثلا؛ فالأوَّل يسمُّونه: (علم اليقين)، والثَّاني: (علم الطُّمأنينة). انظر: شرح التَّلويح على التَّوضيح (١/٢٤٢). و(التَّصديق البدهي): كلُّ خبرٍ غير محتاجٍ إلى نظرٍ واستدلال. وله أقسام تنظر في مظانِّها. وقد ذكروا أنَّ أسباب العلم ثلاثة: الحواس السَّليمة، والخبر الصَّادق، والعقل المستقيم. وذكر الشوشاوي أن الطرق المحصلة للعلم مطلقا سبعةٌ أو أن العلم سبعة أقسام هي: الضروري، النظري، الحسي، التواتري، التجريبي، الحدسي، الوجداني، انظر: رفع النقاب (٢/٥٩٩)، شرح العقائد النَّسفيَّة، للتَّفتازاني (ص: ٣٠)، طرق الاستدلال ومقدِّماتها (ص: ٣٠)، التَّمهيد لقواعد التَّوحيد (ص: ٤١).

(١) في (ر) [ب: ١]: «وإلَّا يُشَكُّ». «حُكْمَ العَقْلِ بأمرٍ على أمرٍ إمَّا غير جازم أو جازم، والاحتمالاتُ إمَّا مستوية فهو الشَّكُّ، أو بعضها راجحٌ، وهو الظَّنُّ، والمرجوح وهْمٌ». الذَّخيرة، للقرافي (١/٦٥)، تنقيح الفصول (ص: ٦٣)، والشَّكُّ في اللُّغة: ضدُّ اليقين، وفي (المعجم الوسيط): «حالة نفسيَّة يتردَّدُ معها الذِّهن بين الإثبات والنَّفي ويتوقَّف عن الحكم، و(التَّشكيك) يقال (في علم المنطق): لفظٌ يدلُّ على أمرٍ عام مشترك بين أفرادٍ لا على السَّواء، بل على التَّفاوت كلفظ الأبيض». بتصرُّفٍ عن (المعجم الوسيط)، مادَّة: (شك) (١/٤٩١)، طرق الاستدلال (ص: ٤٨). وعند المتكلِّمين والأصوليين: «تجويز شيئين لا مزيَّة لأحدهما على الآخر». انظر: إجابة السَّائل (ص: ٥٩)، قواطع الأدلَّة (١/٩)، معجم مقاليد العلوم (ص: ٦٤)، العدَّة (١/٨٣)، التَّمهيد (١/٧٥)، الحدود، للباجي (ص: ٢٩)، غمز عيون البصائر (١/١٩٣)، طرق الاستدلال (ص: ٤٨).

(٢) النَّظر هو «الفكر، وقيل: تردُّدُ الذِّهن بين أنحاء الضَّروريات. وقيل: تحديق العقل إلى جهة الضَّروريَّات، وقيل: ترتيب تصديقاتٍ يتوصَّل بها إلى علمٍ أو ظَنٍّ، وقيل: ترتيبُ تصديقين، وقيل: ترتيبُ معلوماتٍ، وقيل: ترتيبُ معلومين، فهذه سبعةُ مذاهب. وأصحُّها الثَّلاثة=

والدَّليلُ: هو المرشدُ إلى المطلوب(١).

= الأول، وهو يكون في التَّصورات؛ لتحصيل الحدود الكاشفة عن الحقائق المفردة على ترتيبٍ خاص» الذَّخيرة، للقرافي (٦٥/١)، تنقيح الفصول (ص: ٤٢٩).

(١) الدَّليل هو المرشد والكاشف، من دللت على الشَّيءِ ودللت إليه، والدَّالُّ وصف للفاعل. والدَّليل ما يتوصَّل بصحيح النّظر فيه إلى العلم بمطلوبٍ خبريٍّ ولو ظنًّا. وقد يخصَّه بعضهم بالقطعيِّ؛ ولذلك كان تعريف أصول الفقه بأنّه: (أدلَّة الفقه) جاريا على الرَّأي الأوَّل القائل بالتَّعميم في تعريف الدَّليل بما يشملُ الظني؛ لأنَّ أصول الفقه الَّتي هي أدلَّة الفقه الإجماليَّة تشمل ما هو قطعيٌّ، كالكتاب والسُّنَّة المتواترة، وما هو ظنِّيٌّ كالعمومات وأخبار الآحاد والقياس والاستصحاب. ومن هنا عرَّفه في (المحصول) وفي (المعتمد) بأنّه: (طرق الفقه)؛ ليشمل القطعيَّ والظني. انظر: الفواكه الدَّواني (١٤٤/١)، الموسوعة الفقهيَّة، مادَّة: (دليل)، (١٨/٢٢)، المحصول (٧٧/٢)، المعتمد (٥/١). وفي (التَّعريفات): «الدَّليل في اللُّغة: هو المرشد، وما به الإرشاد، وفي الاصطلاح: هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر». التَّعريفات (ص: ١٤٠)، التَّوقيف على مهمات التَّعاريف (ص: ٣٤٠)، والحاصل أنَّ الدَّليل في اللُّغة: المرشد، سواء أكان ذلك في الحسيَّات أو في المعنويَّات، فمن إطلاقه على الحسيَّات قول الشَّاعر:

(إذا حلَّ دينٌ على اليحصبيِّ فقل له: تـزوَّدْ بـزادٍ واستعنْ بـدليلِ
سيصبح فوقي أقتم الريش واقعًا بقالي قلا أو من وراء دليلِ)

فالدَّليل هنا: هو الخريت أي: المرشد الخبير الَّذي يعرف المسافات، ويدلُّ السَّائر فيها. ومن إطلاقه على المعنويَّات قول الله ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٥]، فقوله ﷻ: ﴿جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾؛ أي: علامة عليه مرشدة لوجوده. والدَّليل في الاصطلاح: هو ما يوصل بصحيح النَّظر فيه إلى العلم بمطلوبٍ خبريٍّ، ويمكن أن تقول: ما يتوصَّل بصحيح النَّظر فيه ـ أي: بالنَّظر الصَّحيح فيه ـ إلى العلمِ بمطلوبٍ خبريٍّ، فالتَّوصل إنما يكون بصحيح النَّظر؛ ـ أي: النَّظر الصَّحيح ـ والنَّظر حركة النَّفس في المعقولات، وحركتها بالمحسوسات تسمَّى (بالتَّخيل).

والحدُّ[(١)] إمَّا حقيقيٌّ، وهو: القَولُ الدَّالُّ على ماهيَّة الشَّيء[(٢)]،

(١) الحدُّ لغةً: المنع؛ ومنه قيل للحاجب أو البواب: حدَّادًا؛ لأنَّه يمنعُ مَنْ يدخل الدَّار، والحدود حدودًا؛ لأنَّها تمنعُ من العود إلى المصيبة... الخ. وسمِّي التَّعريف حدًّا؛ لمنعه الدَّاخل من الخروج، والخارج من الدخول. وفي الاصطلاح: ما يميِّز ما قصد حدُّه عن غيره، أو الوصف المحيط بموصوفه المميِّز له عن غيره.
انظر تحقيق ذلك في: شرح الكوكب المنير (٨٩/١)، إجابة السَّائل (٤٣٨/١)، وانظر: المستصفى (٢١/١)، روضة النَّاظر (٢٦/١)، العضد على ابن الحاجب (٦٨/١)، المحلي على جمع الجوامع (١٣٣/١)، شرح تنقيح الفصول (ص: ٤)، إيضاح المبهم (ص: ٩) عليش على إيساغوجي (ص: ٦٠).
ويُقَال: الحدُّ (الْجَامِعُ)، أي: لأفراد المحدود؛ (الْمَانِعُ)، أي: من دخول غيرها فيه. ويقال أيضًا: الحدُّ (الْمُطَّرِدُ)، أي: الَّذي كلَّما وجد وجد المحدود، فلا يدخلُ فيه شيءٌ من غير أفراد المحدود فيكون مانعا، (الْمُنْعَكِسُ)، أي: الَّذي كلَّما وجد المحدود وجد هو، فلا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود فيكون (جامعا)؛ فمؤدَّى العبارتين واحدٌ، والأولى أوضح فيصدقان بـ: (الحيوان النَّاطق) حدًّا للإنسان بخلاف حدِّه بالحيوان الكاتب بالفعل، فإنَّه غيرُ جامعٍ، وغيرُ منعكسٍ، وبالحيوان الماشي، فإنَّه غيرُ مانعٍ وغيرُ مطَّرد، وتفسير المنعكس بما ذكر الموافق للعرف واللُّغة، حيث يقال: كلُّ إنسانٍ ناطقٌ وبالعكس وكل إنسان حيوان ولا عكس أظهر، فمعنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره له بأنَّه كلَّما انتفى الحدُّ انتفى المحدود اللَّازم لذلك التَّفسير. طريقة الحصول على غاية الوصول (٤٩/١ ـ ٥٠).
وانظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٢٨٧/١)، إجابة السَّائل (٤٣٧/١ ـ ٤٣٨)، تيسير التَّحرير (٢١/١)، شرح الكوكب المنير (٩١/١).

(٢) الحد خمسة أقسام؛
* الأوَّل: حقيقيٌّ تَامٌّ، وهو الأصْلُ، ويتركَّب من الجنس والفصل القريبين، وإنَّما يكون حقيقيًّا تامًّا (إن أنبأ عن ذاتيات المحدود الكلية المركبة)؛ كقولك ما الإنسان؟ فيقال: حيوان ناطق. وإنَّما سمِّي تامًّا؛ لذكر جميع الجزئيَّات فيه.
* والقسم الثاني: حقيقي (ناقص)، وله صورتان؛ الأولى: إن كان بفصل قريب فقط؛=

نحو[1]: الإنسانُ هو (الحيوانُ النَّاطقُ).

أو رسميٌّ[2]. وكذلك[3] أكثر التَّفريعات[4]؛ لعُسْرِ الحقيقيِّ وغموضه[5]،

= كقولنا: ما الإنسان؟ فيقال: الناطق. والصورة الثَّانية (مع جنس بعيد)، أي: إن كان الحد بفصل قريب مع جنس بعيد، كقولنا: ما الإنسان؟ فيقال: جسم ناطق. فالجنس البعيد: هو الجسم. والفصل القريب هو الناطق.. بتصرُّفٍ واختصار عن (شرح الكوكب المنير) (٩٢/١ ـ ٩٣). وسيأتي بيان الثَّالث والرَّابع والخامس.

(١) في (ر) [ب: ١]: «ثمَّ».

(٢) القسم الثالث ـ من أقسام الحد ـ: (رسمي) ويسمى التعريف بالرسم؛ أي: ليس بحقيقي، وهو تام إن كان بخاصة مع جنس قريب؛ كقولنا: ما الإنسان؟ فيقال: حيوان ضاحك. فالجنس القريب: هو الحيوان، والخاصة: هو الضاحك. والقسم الرابع: (رسمي ناقص) وله صورتان؛ الأولى: إن كان بها، أي: بالخاصة فقط؛ كالإنسان ضاحك. والصورة الثانية من الرسمي الناقص مع جنس بعيد، أي: إن كان الحد بالخاصة مع جنس بعيد. كالإنسان جسم ضاحك. والقسم الخامس من أقسام الحد: لفظي، إن كان الحد بلفظ مرادف أظهر، أي: هو أشهر عند السائل من المسئول عنه. كما لو قال قائل: ما الخندريس؟ فيقال له: هو الخمر، ونحو ذلك. بتصرف واختصار عن (شرح الكوكب المنير) (٩٢/١ ـ ٩٣)، وينظر: تحرير القواعد المنطقية (ص: ٧٩)، المستصفى (١٣/١)، العضد على ابن الحاجب (٧٢/١)، روضة الناظر مع شرحه (٢٩/١)، البحر المحيط في أصول الفقه (٨٠/١)، إجابة السائل (٤٣٨/١)، التحبير شرح التحرير (٢٧٧/١).

(٣) في (ر) [ب: ١]: «وذلك».

(٤) وتوضيح ذلك فيما قاله الزَّركشيُّ ـ رحمه الله ـ؛ قال: «فالحقيقي هو ما اشتمل على مقومات الشيء المشتركة والخاصة، والرسمي ما اشتمل على عوارضه وخواصه اللازمة. وربما قيل: إنه اللفظ الشارح للشيء بحيث يميزه عن غيره، وهو الموجود في أكثر التعريفات، فإن الحد الحقيقي يعز وجوده كما قاله الغزالي وغيره؛ فلذلك كان الأكثر هو الرسمي، فإن الحقيقي يتوقف على معرفة جميع الذاتيات وغيرها وترتيبها على الوجه الصحيح». البحر المحيط في أصول الفقه (٨٠/١)، وانظر: المستصفى (١٩/١)، روضة الناظر (١٢/١).

(٥) ساقطة من (ش) [ب: ١].

وهو[١]: اللَّفظ الشَّارح للشَّيء بحيثُ يميِّزه عن غيره، ويبيِّنُ صحته[٢] بأن يطَّرِدَ وينعكس، فيوجدُ المحدود بوجوده، ويعدمُ بعدمه، نحو: الإنسانُ هو الضَّاحك، أو الكاتب[٣] بالقوَّة.

[بيان الحكم]

والحُكْمُ: خطابُ الله ﷻ المتعلِّقُ بأفعالِ المكلَّفينَ باقتضاءِ فِعْلٍ أو تَرْكٍ بمنعِ النَّقيضِ أو بدونه أو تخييرٍ ولو ضِمْنًا[٤].

[بيان الواجب]

فالواجبُ هو الَّذي يذمُّ شَرْعًا تاركه مطلقًا[٥].

---

(١) أي: الرسمي.

(٢) في (ر) [ب: ١]: «تصحيحه».

(٣) في (ر) [أ: ٢]: «الثَّابت».

(٤) «الخطاب إن اقتضى الوجود ومنع النَّقيض فوجوب، وإن لم يمنع فندب، وإن اقتضى التَّرك بمنع النقيض فحرمة، وإلا فكراهة؟، وإن خيِّر فإباحة» نهاية السُّول شرح منهاج الوصول (٣٨/١)، الإبهاج (٥١/١). وقد اقتصر كثير من علماء الأصول على قولهم في التَّعريف: (بالاقتضاء أو التَّخيير) دون التَّعرض للحكم الوضعي ـ وهو السَّبب والشَّرط والمانع ـ ووجَّهوا ذلك إمَّا بالقول: إنَّ خطاب الوضع ليس بحكم، وأمَّا بالقول: إنَّ الاقتضاء والتَّخيير يشملان الحكم الوضعي ـ ضمنا ـ؛ لأنَّ نصب الشَّارع السَّبب لوجوبِ أمرٍ ما ـ مثلا ـ دليل على وجوبه عند وجود سببه. والتزم بعضهم زيادة كلمة: (أو وضع) ليشمل التعريف نوعي الحكم، والله أعلم. انظر: التَّلويح على التوضيح (١٣/١ ـ ١٤)، وفواتح الرَّحموت (٥٤/١)، وشرح تنقيح الفصول (ص: ٦٧)، والإحكام، للآمدي (٩٠/١ ـ ٩١)، وشرح الكوكب المنير (٣٣٣/١)، نهاية السُّول شرح منهاج الوصول (٣٨/١)، وأصول الفقه الإسلامي، للزحيلي (٣٧/١ ـ ٣٨).

(٥) وهو يشمل ما جاء في الشَّرع من ذمٍّ لتاركه سواء أكان عملًا أم اعتقادًا. ولفظ: (مطلقًا)=

والفرضُ يرادِفُه.

وقالت الحنفيَّةُ: الواجبُ ما ثبت[1] بدليلٍ ظنِّي[2]، والفرضُ ما ثبت بدليلٍ قطعيٍّ[3].

= متعلِّق بتاركه، أي: إنَّ الذَّم يتناول من ترك الواجب تركًا مطلقًا، فلم يتركْه في أوَّل الوقت دون آخره، ولم يتركْه ليفعلَ ما يقوم مقامه، ولم يتركْه لقيام غيره من المكلَّفين به. انظر: الإبهاج (١/٥١)، التَّقرير والتَّحرير (٢/١٥٣)، المحصول، لابن العربي (ص: ٢٢)، المحصول، للرَّازي (١/١١٧)، المستصفى (١/٥٣)، تيسير التَّحرير (٢/٢٦٨)، رفع الحاجب (١/٤٩١)، روضة النَّاظر (ص: ٢٦)، شرح التَّلويح (١/٣٢٨)، شرح الكوكب المنير (١/٢٤٩)، قواطع الأدلَّة (١/١٢٥)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام (٢/٤٤١)، نهاية السُّول (١/٣٨)، التَّحبير (٢/٨٣٧).

(١) في (ر) [أ: ٢]: «يثبت».

(٢) كخبر الواحد والقياس المظنون فهو الواجب، ومثَّلوه بالوتر على قاعدتهم.

(٣) أي: بالكتاب والسُّنَّة المتواترة كالصَّلوات الخمس. وقد اختلف في الفرض والواجب هل هما بمعنى واحد أو بينهما فرق؟ ورد عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ في كثيرٍ من نصوصه التَّفريق بين الفرض والواجب، وهذا محمول على تورُّعه ـ رحمه الله ـ؛ إذ الظَّاهر أنَّه لا يقول فرضا إلا لما ورد في الكتاب والسُّنَّة تسميته فرضًا؛ كقوله في برِّ الوالدين: «ليس بفرض، ولكن أقول: واجب ما لم يكن معصية». ولعله كان يتوقف في إطلاق الواجب على ما كان وجوبه على الكفاية لا على الأعيان، وهذا كقوله في تغيير بعض المنكرات: إنه غير واجب، ويظهر أيضًا أنه كان يتوقف في إطلاق لفظ الواجب على ما لم يأت فيه لفظ الإيجاب تورعًا، كقوله لما سئل عن النفير: متى يجب؟ قال: «أما إيجاب فلا أدري ولكن إذا خافوا على أنفسهم فعليهم أن يخرجوا». وعلى كلٍّ فما ورد عن الإمام أحمد من التَّفريق بين الفرض والواجب يحتمل أنَّه ـ رحمه الله ـ قصد التَّفريق بين اللَّفظين؛ إلا أنَّ مجموع نصوصه لا تساعد على ذلك. انظر: معالم أصول الفقه عند أهل السُّنَّة والجماعة (ص: ٢٩١)، جامع العلوم والحكم (٢/١٥٣ ـ ١٥٥)، التَّحبير شرح التَّحرير (٢/٨٤٠ ـ ٨٤٢)، المسودة (ص: ٤٥).

والنِّزاعُ لفظيٌّ[(١)].

[بيان المندوب]

والمندوب: ما يحمد شرعًا فاعله، ولا يذمُّ تاركه[(٢)].

---

(١) ويمكن اعتبار هذا الخلاف لفظيًّا بالنَّظر إلى ما يأتي:
أ ـ المعنى اللُّغوي: فقد يختلف المعنى اللُّغوي للفظين؛ إذ الفرض يأتي بمعنى القطع، ويأتي الوجوب بمعنى السقوط. وقد يتَّفق اللَّفظان في المعنى اللُّغوي؛ إذ كلاهما يأتي بمعنى الحتم والإلزام.
ب ـ إنَّ المأمور به ليس على درجةٍ واحدة؛ إذ هو متفاضل متفاوت، فتسمية الآكد منه فرضًا، وما عداه واجبًا أمرٌ يعود إلى اللَّفظ.
ج ـ إنَّ الأحكام إنما تتعلَّق بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والأسامي، فسواءٌ سُمِّي المأمور به فرضًا أو سُمِّي واجبًا، وسواءٌ قيل بالتفريق بين الفرض والواجب، أو قيل: إنهما مترادفان فلا بدَّ من النَّظر على جميع الأحوال في الحقيقة والمعنى، وهل يصحُّ بناءُ تلك الأحكام عليهما أوْ لا؟». معالم أصول الفقه عند أهل السُّنة والجماعة (ص: ٢٩١ ـ ٢٩٢)، وانظر: شرح الكوكب المنير (٣٥١/١ ـ ٣٥٤)، تيسير التَّحرير (٣٢٩/٢)، حاشية العطَّار على جمع الجوامع (١٢٤/١)، شرح التَّلويح (٢٥٩/٢)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام (٦٩/١)، نهاية السُّول (٤٣/١)، البحر الرَّائق (٤٢/٢)، فتح القدير، للكمال (٢٩٤/١)، حاشية رد المحتار (١٠٢٩/١)، وانظر أيضًا: (أنواع الأدلَّة عند الحنفيَّة) في (حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح) (٣٧/١)، (١٦٤/١).
وقال في (التَّمهيد): «فإن ادَّعوا أنَّ التَّفرقة شرعيَّة أو لغويَّة فليس في اللُّغة ولا في الشَّرع ما يقتضيه، وإن كانت اصطلاحية فلا مشاحة في الاصطلاح». التَّمهيد (٥٨/١)، وكذلك في (نهاية السُّول) (٤٣/١)، وينظر التَّعقيب التَّفصيلي السَّابق.

(٢) تطلق السُّنَّة على المندوب، والتَّطوع، والنَّفل، والمستحب، والمرغَّب فيه، كلُّها بمعنى واحد، وهو: ما يحمد فاعلُه، ولا يذمُّ تاركُه. انظر: اللُّباب في الفقه الشَّافعي، للضبي (٧٨/١)، معجم مقاليد العلوم، للسُّيوطي (ص: ٦٣)، الإبهاج (٥٦/١)، نهاية السُّول (٤٣/١ ـ ٤٤).

[بيان الحرام]

والحرام: ما يذمُّ شرعًا فاعله(١).

[بيان المكروه]

والمكروه: ما يحمد شرعًا تاركه، ولا يذمُّ فاعله(٢).

وقد يطلق على الحرام(٣)، ....

---

(١) انظر تحقيق المعنى مع بيان الألفاظ ذات الصِّلة في (البحر المحيط في أصول الفقه) (٢٠٤/١ ـ ٢٠٥)، وكذلك في (الموسوعة الفقهيَّة الكويتيَّة) (٣٦٧/٣٩). وانظر: شرح الكوكب المنير (٤١٣/١)، شرح مختصر الرَّوضة (٣٨٣/١)، الإبهاج (٥٨/١ ـ ٥٩)، التَّقرير والتَّحبير (٣٠٧/٣)، المدخل (٧٠/١)، نهاية السُّول (٤٤/١ ـ ٤٦)، معجم مقاليد العلوم، للسُّيوطي (ص: ٦٣)، التَّحبير شرح التَّحرير (١٠٠٥/٣)، مذكَّرة الشَّيخ محمَّد الأمين الشِّنقيطي على روضة النَّاظر (ص: ٢٢).

(٢) المكروه: هو كلُّ ما لم ينه عنه الشَّارع نهيًا جازمًا، وهو مرتبة بين المباح والحرام فيثاب تاركه امتثالا ولا يعاقب فاعله، ويعرف بأنَّ هذا الشَّيء مكروهٌ في الشَّرع بأن يكون ورد فيه نهيٌ؛ لكن ذلك النَّهي جاء ما يدلُّ على أنه ليس نهي تحريم كما في حديث أُمِّ عَطِيَّةَ ـ رَضِيَٱللَّهُعَنهَا ـ أنَّها قالت: «نُهِينَا عَنِ اتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ، وَلَمْ يُعْزَمْ عَلَيْنَا». أخرجه البخاريُّ [١٢١٩]. قال الحافظ في (الفتح): قولها: «ولم يعزم علينا» لم يؤكد علينا في المنع كما أكد علينا في غيره في المنهيات، فكأنها قالت: كره لنا اتباع الجنائز من غير تحريم. انتهى. فتح الباري (١٤٥/٣).

(٣) المكروه في الشَّرع قد يطلق على المحرَّم، كما قال ﷻ: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ ٱلْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ ٱلْجِبَالَ طُولًا ﴿٣٧﴾ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٧ ـ ٣٨]. وفي (الإبهاج): «وفي المكروه ثلاثة اصطلاحات:
أحدها: الحرام؛ فيقول الشَّافعي: أكره كذا وكذا؛ ويريد التَّحريم، وهو غالب إطلاق المتقدِّمين تحرزًا عن قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١١٦] فكرهوا لفظ التَّحريم. =

وعلى ترك الأولى(١).

[بيان المباح]

والمباح: ما أذن في فعله وتركه بلا مدحٍ وذمٍّ في أحد(٢) طرَفَيه(٣).

= الثَّاني: ما نهى عنه نهي تنـزيه؛ وهو المقصود هنا.
الثَّالث: ترك الأولى كترك (صلاة الضُّحى) لكثرة الفضل في فعلها». الإبهاج (١/٦٠).
والحاصل أنَّ الإمامين أحمد ومالكًا يطلقانه على (الحرام) الَّذي يكون دليله ظنِّيًّا تورُّعًا منهما. وأمَّا الباقي فهو بمعنى ترك الأولى. قال الطُّوفي في (مختصر الرَّوضة): وإطلاق الكراهة ينصرف إلى التَّنـزيه. وقال المرداوي في (التَّحرير): المكروه إلى الحرام أقرب، وهو في عرف المتأخِّرين للتنـزيه، ويقال لفاعله: مخالف وغير ممتثل ومسيء نصًّا. وقيل: يختصُّ الحرام. وقال القاضي أبو يعلى وابن عقيل: يأثم بترك السُّنن أكثر عمره. قال الإمام أحمد: (من ترك الوتر فهو رجل سوء). كما في (المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل) (١/٧٠ ـ ٧١)، وشرح الكوكب المنير (١/٤٢٠)، وانظر ذلك مفصَّلا في (البحر المحيط في أصول الفقه) (١/٢٣٩)، وانظر: الإحكام، للآمدي (١/١٦٦)، إجابة السَّائل (١/٣٤)، التَّحبير شرح التَّحرير (٣/١٠٠٩)، التَّقرير والتَّحبير (٢/١٩٢)، المختصر، للبعلي (ص: ٦٤)، رفع الحاجب (١/٥٦٢)، شرح مختصر الرَّوضة (١/٣٨٢)، نهاية السُّول (١/٤٤)، شرح الورقات (ص: ٢٩)، التَّعريفات (ص: ٢٤٦)، معجم مقاليد العلوم، للسُّيوطي (ص: ٦٣)، الموسوعة الفقهيَّة (٣٨/٣٧٢)، وَالصِّلَةُ بَيْنَ الْمَكْرُوهِ وَالْمَنْدُوبِ التَّضَادُّ.

(١) انظر: التَّعليق السَّابق.

(٢) «أحد» ساقطة من (ر) [أ: ٢].

(٣) قوله في طرفيه؛ أي: بلا ذمٍّ ومدحٍ في فعله ولا ذمٍّ ومدح في تركه. وقد يقترنَ فعلُه أو تركُه بنيَّةٍ صالحةٍ فيُثابُ على نيَّتِهِ. وهوَ: الحلالُ. انظر: شرح الكوكب المنير (١/٤٢٢)، البحر المحيط في أصول الفقه (١/٢٢١)، روضة النَّاظر (١/١٣٣)، المدخل (١/١٥٦)، التَّحبير شرح التَّحرير (٣/١٠٢١)، التَّلخيص، للجويني (١/١٦١)، الإبهاج (١/٦٠)، غاية البيان شرح زبد ابن رسلان (ص: ٢٤)، الموافقات (١/١٧٢)، نهاية السُّول (١/٤٤)،=

[بيان القبيح]

والقبيح: ما نهي عنه شرعًا[1].

[بيان الحسن]

والحَسَن: ما لا يكون كذلك[2].

[بيان الصَّحيح والباطل]

والصَّحيح من العبادات: ما أسقط القضاء[3].

وعند المتكلِّمين: ما وافق الأمر[4].

= الحدود، للباجي (ص: ٥٥ ـ ٥٦). الإحكام، للآمدي (١٣٢/١)، البرهان في أصول الفقه (٢١٦/١)، التَّبصرة (ص: ٥٣٣ ـ ٥٣٧)، المستصفى (٥٣/١).

(١) انظر: الإبهاج (٦١/١)، البحر المحيط في أصول الفقه (١٣٥/١ ـ ١٣٧)، التَّحبير شرح التَّحرير (٧٥٩/٢ ـ ٧٦٠)، المستصفى (٢١٤/١)، شرح التَّلويح (٣٢٥/١)، شرح الكوكب المنير (٣٠٦/١)، الحدود الأنيقة (ص: ٧٧).

(٢) «ما نهى عنه شرعًا؛ وهو القبيح، وما لم ينه عنه شرعًا؛ وهو الحسن. ومنه يعرف الحسن والقبيح والتَّحسين والتَّقبيح وإطلاق الحسن على الواجب والمندوب لا شكَّ فيه، وعلى المباح فيه خلاف، والأصحُّ إطلاقه عليه للإذن فيه». الإبهاج (٦١/١)، وانظر المراجع السَّابقة.

(٣) وهو تعريف الفقهاء. انظر: الذَخيرة، للقرافي (٦٨/١)، تنقيح الفصول (ص: ٧٦)، روضة النَّاظر (ص: ٥٨).

(٤) وعند المتكلمين المقصود من فعل العبادة موافقة الأمر؛ ولهذا جعلوا الصِّحة هي موافقة الأمر، سواء أسقط القضاء بالفعل أم لا. فصلاة من ظنَّ أنَّه متطهرٌ صحيحةٌ في عرف المتكلِّمين؛ لأنها موافقة للأمر المتوجه عليه والقضاء وجب بأمر متجدد، وفاسدة عنه الفقهاء؛ لأنها لا تسقط القضاء. انظر: المحصول، للرَّازي (١٤٢/١)، الذَخيرة، للقرافي (٦٨/١).

وفي العقود: ما ترتَّب عليه آثاره[1].

ويقابله الباطل والفاسد[2].

وفرَّق أبو حنيفة بينهما[3].

---

(١) في (ر): [أ: ٢]: «أمارة». وأمَّا في العقود فالمراد من كون البيع صحيحًا ترتُّب أثره عليه. المحصول (١/١٤٢)، وانظر: الذَخيرة، للقرافي (١/٦٨).

(٢) قال الرَّازي: «وأمَّا الفاسد فهو مرادف للباطل عند أصحابنا، والحنفيَّة جعلوه قِسمًا متوسِّطًا بين الصَّحيح والباطل، وزعموا أنَّه الَّذي يكون منعقدًا بأصله، ولا يكون مشروعًا بسبب وصفه كعقد الرِّبا، فإنَّه مشروع من حيث إنَّه بيع، وممنوع من حيث إنَّه يشتمل على الزيادة...». انظر: المحصول (١/١٤٣)، الذَخيرة، للقرافي (١/٦٨).

(٣) انظر: الأشباه والنَّظائر، لابن نجيم (ص: ٢٦٢)، الأشباه والنَّظائر، للسُّيوطي (١/٢٨٦)، التَّحبير شرح التَّحرير (٣/١١١٠ ـ ١١١١)، التَّقرير والتَّحرير (٢/٢٠٧)، شرح التَّلويح (٢/٢٥٧)، شرح الكوكب المنير (١/٤٧٤)، شرح الورقات (ص: ٣١)، غمز عيون البصائر (٢/٢٧٤)، نهاية السُّول (١/٥٤)، إجابة السَّائل (ص: ٤٠)، الموسوعة الفقهيَّة (١/٢٦٥)، (٣/٢٨٥)، (٥/٢٨٧).. قال الزركشي: «عند الحنفية يفترقان فرق الأعم والأخص كالحيوان والإنسان؛ إذ كل باطل فاسد وليس كل فاسد باطلا؛ فقالوا: الباطل ما لا ينعقد بأصله كبيع الحر، والفاسد ما لا ينعقد دون أصله كعقد الربا فإنه مشروع من حيث إنه بيع، وممنوع من حيث إنه عقد ربًا. والبيع الفاسد عندهم يشارك الصحيح في إفادة الملك إذا اتصل بالقبض فجعلوا الفاسد رتبةً متوسطةً بين الصحيح والباطل...». انظر تحقيق الزركشي لذلك في (البحر المحيط) (١/٢٥٧ ـ ٢٥٨)، وانظر: المنثور (٣/٧). والحاصل: أن الباطل عند الحنفية ما رجع الخلل فيه إلى أركان العقد، مثل: (بيع المجنون) فإن الشارع ألغى اعتبار عقوده وتصرفاته، وأهلية العاقد من أركان صحة البيع، فالبيع باطل غير نافذ. والفاسد: ما رجع الخلل فيه إلى أوصاف العقد لا إلى أركانه، مثل: (النكاح بغير شهود)؛ إذ الشهود فيه من أوصاف العقد لا من أركانه، فالعقد فاسد لكن تترتب عليه آثار شرعية، فيجب للمرأة المهر إذا دخل بها، كما تجب عليها العدة، ويلحق الولد بهما. وقول الجمهور أظهر في عدم التفريق.

والإجزاء: هو الأداء الكافي في سقوط التَّعبد به[1].

[بيان القضاء]

والقضاء: الإتيان بالعبادة بعد وقتها الأصليِّ إذا وجد سبب وجوبها، ثمَّ لم توجد.

ولا يُعتبر[2] وجوبها، بل سبب الوجوب فقط؛ كفي صوم الحائض،

(١) الإجْزَاء لغة: الاكتفاء، واصطلاحًا: كون الفعل كافيًا في الخروج عن عهدة التَّكليف. وفي (الإبهاج) الأجزاء هو الأداء الكافي التَّعبد به. وقيل: سقوط القضاء. وردَّ بأنَّ القضاء حينئذٍ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط؟ فإنَّكم تعلِّلون سقوط القضاء به، والعلَّة غير المعلول. [قال:] لما كان الإجزاء معناه قريب من معنى الصَّحة ذكره [أي: صاحب المنهاج] معها ولم يفرده بتقسيم، ولكنَّ الصِّحة أعمُّ؛ فإنها تطلق على المعاملات ولا يطلق الإجزاء في المعاملات... الإبهاج (١/٧١)، وانظر: (ص: ١٨٧).
وذهب القرافيُّ وغيره إلى أنَّ الإجزاء وصف للعبادة الوجبة فقط، وأنَّ النَّوافل من العبادات توصف بالصِّحة دون الإجزاء كالعقود، وقال الجمهور: إنَّ الإجزاء يشمل العبادة الواجبة والمستحبة. انظر: شرح تنقيح الفصول (ص: ٧٧ ـ ٧٨)، المحلي على جمع الجوامع (١/١٠٣)، نهاية السُّول (١/ ٥٥)، البحر المحيط (٢/١٣٦)، التَّحبير شرح التَّحرير (٣/١٠٩١ ـ ١٠٩٢)، المحصول، للرَّازي (١/١٤٤)، المدخل (١/٧٧)، حاشية العطَّار على جمع الجوامع (١/١٤٤)، شرح الكوكب المنير (١/٤٦٨ ـ ٤٦٩).
والإجزاء في العبادة بمعنى الصِّحة، والفرق بينهما أنَّ الصِّحة وصفٌ للعبادة والعقود، أمَّا الإجزاء فهو وصف للعبادة فقط، فالصِّحة أعمُّ من الإجزاء مطلقًا. وقيل: الإجزاء شمل العبادة وغيرها، فعلى هذا فهما متسايان». انظر: شرح تنقيح الفصول (ص: ٧٧ ـ ٧٨)، نهاية السُّول (١/٥٥)، شرح الورقات (ص: ٣١)، الإحكام، للآمدي (١/١٣١)، تيسير التَّحرير (٢/٢٣٥)، المحلي على جمع الجوامع (١/١٠٣)، مناهج العقول (١/٨٦).

(٢) في (ر) [ب: ٢]: «يُغيَّر».

وصلاة النَّائم[1].

[بيان العزيمة والرُّخصة]

والعزيمة: الحكم السَّالم موجبه عن المعارض كأكثر[2] التَّكاليف[3].

(١) «العبادة إن وقعت في وقتها المعيَّن ولم تسبق بأداء مختل وإلَّا فإعادة، وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء وجب أداؤه كالظُّهر المتروكة قصدًا، أو لم يجب وأمكن كصوم المسافر والمريض، أو امتنع عقلا كصلاة النَّائم، أو شرعًا كصوم الحائض». الإبهاج (٧٤/١)، وانظر: المستصفى (٩٧/١)، المسودة (٣٣/١)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام (٢٠٥/١)، نهاية السُّول (٦٢/١). وفرَّق بعض العلماء بين النَّائم والنَّاسي والمسافر وبين الحائض؛ فقال: الفعل في غير زمن الحيض كزمن النَّوم والنِّسيان والسَّفر يوصف بالوجوب ففعله الثَّاني قضاء لذلك الواجب. وأمَّا الحيض فالصَّوم فيه حرام فلا يمكن وصفه بالوجوب فصوم الحائض عدَّة من أيامٍ أخر على هذا أداء بأمرٍ جديد لا قضاء. وذكر ابنُ رشد في (المقدمات) أنَّ هذا التَّفصيل هو الرَّاجح عند المالكيَّة، وعليه درج في (المراقي) بقوله:

هل يجبُ الصَّوم على ذي العُذْرِ ... كحائض ومُمْرَضٍ وسَفْرِ؟
وجوبه في غير الأولِ رَجَحْ ... وضَعْفُه فيه لديهمُ وضحْ

وهذا القول بأن صوم الحائض ما فاتها من رمضان إذا طهرت أداءً لا قضاءً هو الذي رد بأنَّه فاسدٌ لوجوه ثلاثة: ١ ـ ما روى عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: (كنا نحيض على عهد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثم نطهر فيأمرنا بقضاء الصِّيام ولا يأمرنا بقضاء الصَّلاة). [أخرجه مسلم في كتاب الحيض، رقم (٥٠٨) وغير واحد] ٢ ـ أنَّه لا خلاف بين أهل العلم في أنهم ينوون القضاء. ٣ ـ أن العبادة متى أمر بها في وقت مخصوص فلم يجب فعلها فيه لا يجب بعده.. الخ. انظر ذلك مفصَّلا في (مذكَّرة الشَّيخ الشِّنقيطي على روضة النَّاظر) (ص: ٤٨ ـ ٤٩)، نثر الورود على مراقي السُّعود (٧٦/١ ـ ٧٧).

(٢) في (ر) [ب: ٢]: «بأكثر».

(٣) العزيمة لغة: القصد المؤكد. واصطلاحًا: الحكم الثَّابت بدليلٍ شرعيٍّ خالٍ عن معارض راجح. وذلك يشملُ الواجب، والمندوب، والمحرَّم، والمكروه، والمباح؛ إذ الجميعُ=

والرُّخصة: الحكم مع معارض[١].

وقد يجب كتناول الميتة للمضَّطر.

وقيل فيه: هو الحكم بالإباحة مع قيام الحاظر[٢].

= حكمٌ ثبتَ بدليلٍ شرعي. والأصلُ هو العمل بما ثبت بالدَّليل الشَّرعي؛ إذ لا يجوز تركُه إلَّا إذا وجد معارض أقوى ممَّا ثبت بالدَّليل الشَّرعي، فيتعيَّن في حالة وجود المعارض الأقوى العملُ بهذا المعارض، وترك ما ثبت بالدَّليل الشَّرعي، وهذه الحالة هي الرُّخصة. فيُشترط إذن في العمل بالدَّليل الشَّرعي عدم المعارض الرَّاجح له.

الجانب الثَّاني: الرُّخصة: وهي الحكم الثابت على خلاف الدليل الشرعي، لمعارضٍ راجح. وقد تكون الرخصة واجبة؛ كأكل الميتة للمضطر. وقد تكون مندوبة؛ كقصر المسافر الصَّلاة عند الجمهور إذا اجتمعت الشُّروط وانتفت الموانع. وقد تكون مباحة؛ كالجمع بين الصلاتين في غير عرفة ومزدلفة عند الجمهور. وبذلك يُعلم أنَّ الرُّخصة لا تكون محرَّمة ولا مكروهة. انظر: مذكَّرة الشَّيخ محمَّد الأمين الشِّنقيطي على روضة النَّاظر (ص: ٥٠)، المدخل (٧٧/١)، نهاية السُّول (٦٤/١)، البحر المحيط في أصول الفقه (٢٦٠/١ ـ ٢٦١)، شرح الكوكب المنير (٤٨٠/١)، مجلَّة مجمع الفقه الإسلامي التَّابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة (٦٣/٨).

(١) الرُّخصة لغة: اللِّين والسُّهولة؛ يقال: شيء رخص: أي لين. واصطلاحًا: ما ثبت على خلاف دليلٍ شرعيٍّ لمعارض راجح، كتيمم المريض لمرضه مع وجود الماء وأكل الميتة عند الاضطرار. فالتَّيمم ثبت على خلاف دليلٍ شرعي وهو قوله ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ الآية [المائدة: ٦] لمعارض راجح وهو قوله ﷻ: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ الآية. وكذلك أكل المضطر للميتة على خلاف دليلٍ شرعيٍّ هو قوله ﷻ: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ [المائدة: ٣]. وقد أجيز لدليل راجح عليه وهو قوله ﷻ: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ﴾ الآية. فدفعه بأكل الميتة عن نفسه الجوع المفضي إلى الهلاك أرجح بلا شك من مطلق تضرره بخبثها. مذكَّرة الشَّيخ محمَّد الأمين الشِّنقيطي على روضة النَّاظر (ص: ٥٠).

(٢) قيل: الرُّخصة: هي استباحة المحظور مع قيام السَّبب الحاظر. وهي ثلاثة أنواع: =

[الحسن والقبيح]

ثمَّ الحَسَن ما حسَّنه الشَّرع، والقبيح ما قبَّحه الشَّرع[1].

فالواجب هو المَقُول فيه: افعلوه.

والحرام هو المقول فيه: لا تفعلوه.

والمباح هو المقول فيه: إن شئتم فافعلوه، وإن شئتم فلا تفعلوه.

وقالت المعتزلة: من الأفعال ما يدرك بالضَّرورة حسنها؛ كالإنجاء[2] والصَّدق النَّافع، أو قبحها كالظُّلمِ والكذبِ الضَّارِّ.

ومنها ما يدركُ بالنَّظر كحسن الكذب النَّافع[3]، وقبح الصِّدق الضَّارِّ.

= ١ ـ إباحة ترك الواجب.

٢ ـ إباحة المحرَّم.

٣ ـ تصحيح بعض العقود التي يحتاجها الناس مع اختلال بعض ما تصح به.

انظر: التَّحبير شرح التحرير (١١١٧/٣)، روضة النَّاظر (ص: ٦٠)، شرح مختصر الرَّوضة (٤٥٧/١ ـ ٤٦٤)، البحر المحيط (٢٦٢/١)، القواعد والفوائد الأصوليَّة (١٥٨/١)، شرح الكوكب المنير (٤٧٩/١)، مذكَّرة الشَّيخ محمَّد الأمين الشِّنقيطي على روضة النَّاظر (ص: ٥٠).

(١) يعني أنَّه لا عبرة للتَّحسين والتَّقبيح بالعقل وحده، وإنما العبرة بالشَّرع. انظر: المستصفى (٤٦/١)، البحر المحيط (١٠٤/١)، أصول السَّرخسي (٦٥/٢)، إرشاد الفحول (١٨٣/٢)، المنخول (٦٤/١)، المدخل (١٤٦/١)، تيسير التَّحرير (٢٦٣/٣)، قواطع الأدلَّة (٤٣٥/١)، مطالب أولي النهى (٣٣٧/٥).

(٢) في (ر) [ب: ٢]: «كالإيجاز».

(٣) في (ر) [ب: ٢]: «الدافع».

ومنها ما لا يهتدي إليه إلَّا بالشَّرع[1].

ولا ينازعهم[2] في أنَّه يحكم بالحسن[3] والقبح بالملائمة والمنافرة، وإنما النزاع[4] في الأحكام التَّكليفيَّة[5].

---

(١) ذهبت المعتزلةُ إلى أنَّ الأفعالَ تنقسمُ إلى حسنةٍ وقبيحة؛ فمنها ما يدركُ بضرورةِ العقل؛ كحسنِ إنقاذِ الغرقى والهلكى وشكرِ المنعم، ومعرفة حسن الصِّدق، وكقبح الكفران، وإيلام البريء، والكذب الَّذي لا غرض فيه، ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصِّدق الَّذي فيه ضررٌ، وقبح الكذب الَّذي فيه نفع، ومنها ما يدرك بالسَّمع كحسن الصَّلاة والحجِّ وسائر العبادات. وزعموا أنها متميِّزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللُّطف المانع من الفحشاء، الدَّاعي إلى الطَّاعة، لكن العقل لا يستقل بدركه. المستصفى (١/٤٥)، المنخول (١/٦٤)، وانظر: البحر المحيط (١/١٠٤)، الضروري في أصول الفقه (ص: ٥)، المواقف، للإيجي (٣/٢٦٢ ـ ٢٨١)، الإحكام، للآمدي (١/١٢٠)، القواعد والفوائد الأصوليَّة (ص: ١٠٩)، المدخل (١/٧١)، رفع الحاجب (١/٤٥٢)، شرح التَّلويح (١/٣٢٦)، شرح مختصر الرَّوضة (١/٣٠٧)، مفتاح دار السَّعادة (٢/٥٩).

(٢) أي: أحد، أو يقال: ننازعهم.

(٣) في (ر): [ب: ٢]: «الحسن».

(٤) «وإنما النزاع» ساقطة من (ر) [ب: ٢].

(٥) وقد قال الله ﷻ: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. وفي بيان ذلك قال الزَّركشيُّ في (البحر) (١/١٠٦ ـ ١٠٧): «لا يدرك بمجرد العقل حسن ولا قبح؛ لأن الحسن ما ورد الشرع بتعظيمه، والقبيح ما ورد بذمه، فالحسن والقبح على التحقيق هو عين التحسين والتقبيح الشرعيين. وقد أطبقت المعتزلة على أن حسن المعرفة والشكر، وقبح الكفر والظلم، مما يدرك بضرورة العقل. وقال عبد الجليل في (شرح اللمع): أفعال المكلفين عند المعتزلة على أربعة أضرب:
أحدها: ما يعلم حسنه بالعقل ولا مجال للسمع فيه، كشكر المنعم والعدل والإنصاف والعلم. =

. . . .

= والثاني: ما يعلم قبحه بالعقل، وهو ضد ما ذكرنا من الجور وكفر المنعم والجهل. وهذان الضربان يعلمان بمجرد العقل.

والثالث: ما في معلوم الله أن فعله يؤدي إلى فعل ما هو حسن في العقل فهو عندهم حسن إلا أنهم لا يعلمون حسنه إلا بعد ورود الشرع كالصلاة، والصيام، والزكاة والحج.

والرابع: ما هو في معلوم الله أنه قبيح ولا يعلم حتى يرد السمع فيكون تركه داعيًا إلى القبح في العقل كالزنى واللواط، وشرب الخمر، وقتل النفس. فهذا لا يعلم قبحه إلا بعد ورود السمع. هذا مذهبهم في تقسيم الحسن، والقبح.

وقال الإمام أبو نصر بن القشيري في (المرشد): الشيء عندنا لا يحسن ولا يقبح لنفسه بل إنما ترجع الأحكام إلى قول الشارع.

وقالت المعتزلة: لا يتوقف إدراك الحسن والقبح على السمع بل يدركان بالعقل، ثم منها ما يدرك بضرورة العقل كالكفر، والضرر المحض، ومنها ما يدرك بنظره كوجوب شكر المنعم. قال: ومن قال من أئمتنا: لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع فهو متجوز؛ لأنه توهم أن الحسن زائد على الشرع وليس كذلك، فإن الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا القبيح. وقال في كتابه في أصول الفقه: معنى قول المعتزلة: إنه يقبح كذا أو يحسن كذا عقلًا أنه يدرك ذلك منهما من غير إخبار مخبر.

وقال ابن السمعاني في (القواطع): الذي ذهب إليه أكثر أصحاب الشافعي أن التكليف مختص بالسمع دون العقل وأن العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شيء ولا تقبيحه، ولا حظر ولا إباحة، ولا يعرف شيء من ذلك حتى يرد السمع فيه، وإنما العقل آلة تدرك بها الأشياء، فيدرك به حسن وقبح بعد أن ثبت ذلك بالسمع.

وقد ذهب إلى هذا المذهب جماعة كثيرة، وهم الذين امتازوا عن متكلمي المعتزلة، وذهب إليه جماعة من الحنفية. وذهبت طائفة من أصحابنا إلى أن للعقل مدخلًا في التكليف؛ لأن الحسن والقبيح ضربان: ضرب علم بالعقل، وضرب علم بالسمع. فأما المعلوم حسنه بالعقل فهو العدل، والإنصاف، والصدق وشكر المنعم، وغير ذلك، وأما المعلوم حسنه بالشرع فنحو الصلاة والصيام، والزكاة والحج ونحوه، وأما المعلوم قبحه بالشرع فكالزنى=

[شكر المنعم]

ولا يجب شكرُ المنعم بالعقل؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥](١).

[وإذ العقل لا يحكم(٢) بالجزاء إلَّا بعد ورود النَّقل به.

فلا حكم للأفعال الاختياريَّة قبل ورود الشَّرع. وقيل: بإباحتها(٣). وقيل:

= وشرب الخمر ونحوه. قالوا: وسبيل السمع إذا ورد بموجب العقل يكون وروده مؤكدًا لما في العقل إيجابه وقضيته، وزعموا أن الاستدلال على معرفة الصانع واجب بمجرد العقل قبل ورود السمع به ودعاء الشرع إليه، وهذا مذهب المعتزلة بأسرهم، وذهب إليه من أصحابنا أبو بكر القفال الشاشي وأبو بكر الصيرفي، وأبو بكر الفارسي، والقاضي أبو حامد، وغيرهم، والحليمي من المتأخرين، وذهب إليه كثير من أصحاب أبي حنيفة خصوصا العراقيين منهم. واستدلوا بأن الله تعالى وبخ الكفار على تركهم الاستدلال بعقولهم على وحدانيته وربوبيته بما يشاهدونه في أنفسهم وغيرهم. فقال: ﴿لَآيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، وقال: ﴿لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ﴾ [طه: ٥٤]، وقال: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤]، ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٤]، ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ﴾ [الملك: ١٠]. قال: والصحيح: هو الأول وإياه نختار ونزعم أنه شعار السنة. ودليله قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] ولم يقل: حتى نركب عقولًا. وقال حكاية عن الملائكة في خطاباتهم مع أهل النار: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٠] وقال تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ [الملك: ٨]، فدل على أن الحجة إنما لزمتهم بالسمع دون العقل. وقال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] فدل على أنه لا حجة بمجرد العقل بحال».

(١) انظر في ذلك: تحقيق الزَّركشيِّ الآنف الذِّكر.

(٢) في (ر): [أ: ٣]: «يحرم». وهي ساقطة من (ش).

(٣) بناء على قاعدة أنَّ (الأصل في الأشياء الإباحة) إلَّا إذا أتى ما يدلُّ على تحريم ذلك الشَّيء؛ فقد قال ﷻ: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١١٩].

بحظرها إلا في الضَّرورة. وقيل بالتَّوقيف[1].

[بيان الكلمة والكلام]

الكلمةُ: لفظٌ دلَّ وضعًا[2].

والكلام: المركَّب من كلمتين بالإسناد[3]، أي: بحيث يحسن السُّكوت[4].

(١) انظر: الإبهاج (١٤٢/١ ـ ١٤٣)، البحر المحيط (١١٩/١ ـ ١٢٠)، التَّقرير والتَّحبير (٢٦٠/٣)، فواتح الرَّحموت (٧٦/١)، نهاية السُّول (١١٢/١)، شرح الكوكب المنير (٣٢٣/١)، المستصفى (٤٦/١).

(٢) أي: دالٌّ على معنى، وقد أخرج بهذا القيد: المهمل. فإنَّ الكلمة: هي اللَّفظ الموضوع لمعنى مفرد، فقولنا: (الموضوع لمعنى) أخرج المهمل كـ: (ديز)، وقولنا: مفرد أخرج الكلام فإنَّه موضوع لمعنى غير مفرد. شرح ابن عقيل (١٥/١). وانظر: شرح الرَّضي على كافية ابن الحاجب (٢٣/١)، شرح شذور الذَّهب (ص: ١٦)، شرح قطر النَّدى (ص: ١١)، همع الهوامع (٢٢/١).

(٣) قوله: «بالإسناد»، أي: من مسند ومسند إليه، أو قل: موضوع ومحمول، أو محكوم ومحكوم عليه.. وذلك نحو: (زيدٌ قائم)، ونحو: (قام زيدٌ). واحترز بهذا عمَّا تركَّب من كلمتين بغير إسناد؛ مثل: الرَّجل الكبير.

(٤) قال ابن مالك في (الألفيَّة):

كَلامُنَا لَفْظٌ مُفِيدٌ كاسْتَقِمْ … وَاسْمٌ وَفِعْلٌ ثُمَّ حَرْفٌ الْكَلِمْ

واحِدُهُ كَلِمَةٌ والقَوْلُ عَمْ … وَكِلْمَةٌ بِهَا كَلامٌ قَدْ يُؤَمْ

الكلام المصطلح عليه عند النُّحاة: عبارة عن اللَّفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها، (فاللفظ) جنس يشمل الكلام والكلمة والكلم، ويشمل المهمل كـ (ديز)، والمستعمل كـ (عمرو) و(مفيد) أخرج المهمل، و(فائدة يحسن السكوت عليها)، أخرج الكلمة وبعض الكلم وهو ما تركَّب من ثلاث كلمات فأكثر؛ ولم يحسن السكوت عليه؛ نحو: (إن قام زيد). ولا يتركَّب الكلام إلَّا من اسمين؛ نحو: (زيد قائم) أو من فعل واسم كـ (قام زيد)،=

ثمَّ قيل: الألفاظ توقيفيَّة؛ لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

وهو قول شيخنا أبي الحسن.

وقيل: اصطلاحيَّة، وقيل: بالتَّوزيع(١).

= وكقول المصنِّف: «استقم» فإنَّه كلام مركَّب من فعل أمر وفاعل مستتر، والتَّقدير: (استقم أنت)، فاستغنى بالمثال عن أن يقول: (فائدة يحسن السُّكوت عليها)، فكأنَّه قال الكلام: هو اللَّفظ المفيد فائدة كفائدة: استقم». شرح ابن عقيل (١٤/١)، وانظر: توضيح المقاصد والمسالك (٢٦٨/١)، شرح شذور الذَّهب (ص: ١٦)، أوضح المسالك إلى ألفيَّة ابن مالك (١١/١)، أسرار العربيَّة (٢٨/١)، همع الهوامع (٤٨/١).

(١) وهو قول القاضي [أي: الباقلاني]؛ يعني أنَّه جوَّز كونها اصطلاحيَّة، وكونها توقيفيَّة، وكون بعضها توقيفيًّا وبعضها اصطلاحيًّا، وكون بعضها ثابتا قياسا. وبيان ما قيل في ذلك: اختلف في مبدأ اللغات؛ فذهب قوم إلى أنها توقيفيَّة...الخ.

وخلاصة ما جاء في هذا المبحث أنَّ مبدأ اللُّغات: قيل: هو توقيفي، أي: بتعليم من الله ﷻ، وقف الخلق على معاني تلك الألفاظ، وقيل: هي اصطلاحيَّة. والَّذي يقول: هي توقيفيَّة يحتجُّ بأنَّ الاصطلاح يحتاج إلى مفاهمة سابقة ليعلم كلٌّ منهم مراد الآخر. والَّذين يقولون: هي اصطلاحيَّة يقولون أيضا: إنَّ التَّوقيف يحتاج إلى فهم لكلام الموقف سابقا على التَّوقيف، وإلَّا لم يفهم.

والكلُّ باطلٌ؛ لأنَّ الاصطلاح لا يحتاج إلى علم سابق لإمكان الفهم بالإشارة واليقين، كما يفهم الطفل عن أبويه، ولأن الله ﷻ قادر على أن يخلق في الإنسان علما ضروريا يعرف به معاني الألفاظ من غير سابق.

وجوَّز القاضي كونها اصطلاحيَّة، وكونها توقيفيَّة، وكون بعضها توقيفيًّا وبعضها اصطلاحيًّا، وكون بعضها ثابتا قياسا. قال: والواقع في ذلك لا دليل عليه.

وقال كثير من أهل العلم: هذه المسألة لا تدعوا لها حاجة فالخوض فيها تطويلٌ بما لا فائدة تحته. وقال بعض أهل الأصول: هي مسألةٌ طويلةُ الذَّيل قليلةُ النَّيل.

ورجَّح المؤلِّف ـ رحمه الله تعالى ـ أن تكون توقيفيَّة لقوله ﷻ: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ الآية. =

والحقُّ التَّوقيف(١)، ثمَّ الوضع لحاجة التَّخاطب(٢).

= وفي الحديث أيضا: «وَعَلَّمَكَ أَسْمَاءَ كُلِّ شَيءٍ» الحديث. أخرجه البخاري في (صحيحه)، رقم [٤٢٠٦، ٦٩٧٥، ٧٠٠٢، ٧٠٧٨]. على أنَّ في المسألة أقوال أخرى تنظر في مظانِّها.. بتصرُّف واختصار عن (مذكرة الشَّيخ الشِّنقيطي على روضة النَّاظر) (ص: ١٧١ ـ ١٧٢)، وانظر: حاشية البناني (٤٢١/١)، كتاب الكليَّات، (ص: ١٨٥)، المزهر، للسُّيوطي (١٩/١فما بعد)، إرشاد الفحول (٦١/١)، شرح مختصر الرَّوضة (٤٧١/١)، الإبهاج (١٩٨/١)، التَّقرير والتَّحبير (١٥٩/١)، المستصفى (١٨١/١)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام (٤٥٩/٣)، نهاية السُّول (١٦٤/١)، الأشباه والنَّظائر، للسُّبكي (١١٢/٢)، حاشية العطَّار على جمع الجوامع (٣٥٢/١).

والحاصل أنَّ الجمهور قالوا: إنَّها توقيفيَّة؛ لقوله ﷻ: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ ﴾ وقيل: إنها اصطلاحيَّة، وقيل غير ذلك.

قال ابن قدامة في (روضة النَّاظر) بعد ذكره للأقوال: «أمَّا الواقع منها فلا مطمع في معرفته يقينا؛ إذ لم يرد به نصٌّ، ولا مجال للعقل والبرهان في معرفته.

ثمَّ هذا أمر لا يرتبط به تعبُّدٌ عمليٌّ، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة. فالخوض فيه فضول، فلا حاجة إلى التطويل». روضة النَّاظر (ص: ١٧٢).

(١) وهو قول الجمهور كما سبق في التَّحقيق السَّابق.

(٢) «جاءت اللُّغة لحاجة المخاطَبين بعضهم لبعض، والأصل عندما تضع اللُّغة كلمةً لإفادة معنى من المعاني أن تضعها لأوَّل حاجة الإنسان المخاطَب، فأوَّل ما يحتاج الإنسان إلى التَّعامل مع الكون المحيط به، والأصل أن يكون ذلك الوضع للحاجات المحسَّة. ولنفترض أنَّ معنا واحدا من النَّاس فقط في بيئته، فعندما نريد أن يصبح بيننا وبينه تفاهم، ولنفترض أنَّنا نخاف عليه من حيوانٍ مفترسٍ واقفٍ أمامنا فإننا نشير له بما يفيد الابتعاد عنه، وعندما نشير له بذلك إنما نشير له إلى شيءٍ محسوس، فإنَّنا نضع للحيوان اسما بحيث لو كان المخاطَب لا يرى إشارتنا يفهم من الكلمة الَّتي سنضعها أنَّ الَّذي أمامه حيوانٌ مفترس، أو الَّذي سيأتيه مثلا: أسدٌ. فأسد لتنبه المخاطَب، فاصطلحنا أنَّ الحيوان المفترس (أسد)، فعندما أقول: (أسد) ينظر إلى هذا الحيوان. ونرى هذا الإنسان يريد ماءً ـ مثلا ـ يرويه ولا يجد.. فنقول له: (ماء).. فالأصلُ في الأوضاع أنها للمحسوسات، ثمَّ بعد أن نضع=

وكلُّ معنى عمَّت الحاجة إليه فلا بدَّ من لفظٍ، وإلَّا جاز الأمران(١).

ثمَّ كتابنا وديننا عربيَّان، فلا بدَّ من معرفة العربيَّة، فمنها قسمٌ يعلم بالضَّرورة استعمالها في معانيها في جميع الأزمنة، ومنها غريب(٢).

= ما نضع للمحسوسات نترقى منها للمعنويَّات وذلك بعدما نتخطَّى الحاجات الأوَّليَّة في الكون المحسِّ المشاهد». أساليب الخطاب في القرآن (ص: ٩٥٩).

(١) أي: وجود اللَّفظ وعدمه.

(٢) الغريب من الكلام إنما هو الغامض والبعيد عن الفهم، أمَّا غريب القرآن فقد قال عنه أبو حيَّان الأندلسي في مقدمة كتابه: (تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب): «لغات القرآن العزيز على قسمين: قسم يكاد يشترك في فهم معناه عامة المستعربة وخاصتهم، كمدلول السَّماء والأرض وفوق وتحت، وقسم يختصُّ بمعرفته من له اطِّلاعٌ وتبحُّرٌ في اللُّغة العربيَّة، وهو الَّذي صنَّف أكثر النَّاس فيه وسمَّوه: غريب القرآن». تحفة الأريب (ص: ٤٠).

وقال الرَّاغب الأصفهانيُّ في مقدِّمة (مفرداته): «إن أول ما يُحتاج أن يُشتَغَل به من علوم القرآن، العلومُ اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيقُ الألفاظ المفردة فتحصيلُ معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المُعاون لمن يريد أن يدرك معانيه... وليس ذلك نافعا في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كل علمٍ من علوم الشرع، فألفاظ القرآن: هي لبُّ كلام العرب وزبدتُه وواسطته وكرائمُه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحِكَمِهم، وإليها مَفزعُ الشُّعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم...». مفردات ألفاظ القرآن (٤/١).

وقد «احتجَّ الصَّحابة، والتَّابعون، على غريب القرآن، ومشكله، بشعر العرب، وقال ابن عباس: «الشِّعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن، الَّذي أنزله الله ﷻ بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها، فالتمسنا معرفة ذلك منه». أخرجه الطَّبريُّ في (تهذيب الآثار) رقم [٥٤٧]، وتقدَّم: لغةُ قريش، ثمَّ أهل الحجاز. وليس فيه شيءٌ من التَّراكيب الأعجميَّة. قال القرطبي: ليس في القرآن كلامٌ مركَّب على أساليب غير العرب، وأجمعوا على أنَّ فيه أعلاما من الأعجميَّة، كإبراهيم ونوح ولوط، واختلفوا هل فيه شيء من غير ذلك بالأعجميَّة؟ فأنكره بعضهم، وقالوا: ما وقع فيه ممَّا يوافق الأعجميَّة، فهو من باب=

واللَّفظيُّ يثبتُ بالأوَّل(١).

[المتباين]

والأسماء المتباينة هي أسماء كلِّ اسمٍ لمسمًّى واحد(٢).

= ما توافقت فيه اللُّغات. انظر: روضة النَّاظر (ص: ٦٥)، مذكرة الشَّيخ الشِّنقيطي على روضة النَّاظر (ص: ٦٢ ـ ٦٣)، تفسير القرطبي (٦٨/١).
قال القرطبيُّ: أجمعوا أنَّه ليس في القرآن شيءٌ من التَّراكيب الأعجميَّة؟ وأجمعوا أنَّ فيه أعلاما من الأعجميَّة كإبراهيم ونوح، ولوط، واختلفوا: هل فيه شيء من غير ذلك بالأعجميَّة؟ فأنكر ذلك الباقلانيُّ والطَّبريُّ؛ وقالا: ما وقع فيه ما يوافق الأعجميَّة فهو من باب ما توافقت فيه اللُّغات. انظر: تفسير القرطبي (٦٨/١)، وانظر: تفسير ابن كثير (٩٩/١).

(١) أي: بأن يعلم بالضَّرورة من حيث استعمال المعنى في جميع الأزمنة.

(٢) «إن كان الاسمُ متعدِّدا فإمَّا أن يكون المسمَّى متَّحدا أو متعدِّدا؛ فإن كان متَّحدا فتلك هي الأسماء المترادفة كالبهتر والبحتر، للقصير، وإن كان المسمَّى متعدِّدا فتلك هي الأسماء المتباينة كالإنسان والفرس». الإحكام، للآمدي (٤١/١)، وانظر: رسائل ابن حزم (١٧٤/١)، المثل السَّائر (٤٠/١). ويقال: (المتزايلة): كالفرس والذَّهب والثِّياب؛ فإنها ألفاظٌ مختلفة تدلُّ على معانٍ مختلفةٍ بالحدِّ والحقيقة كما في (معيار العلم) (٧/١). وذكر شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ أنَّ هناك مرتبة بين الأسماء المتباينة، والأسماء المترادفة، وسمَّاها: (المتكافئة)، وهي الَّتي لا يكون فيها التَّرادف محضا، فمن هذه الأسماء المتكافئة: أسماء اللّه الحسنى، وأسماء رسوله ﷺ، وأسماء القرآن، فإنَّ أسماء اللّه ﷻ كلُّها تدلُّ على مسمًّى واحد، فليس دعاؤه باسم من أسمائه الحسنى مضادا لدعائه باسم آخر، بل الأمر كما قال ﷻ: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠]. ومثل: (الصَّارم) و(المهند) فهي متكافئة، فليست بالمتباينة؛ لأنَّها تدلُّ على ذاتٍ واحدة، وهي (السَّيف)، وليست مترادفة محضة؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منها اختصَّ بمعنى ليس في الآخر. وهذه فائدة لم يذكرها غيره ـ رحمه الله ـ. انظر: مقدِّمة في أصول التَّفسير (٦/١)، مجموع الفتاوى (٦٣/٦)، (٣٣٣/١٣).

[المترادف]

والمترادفة: اسمان فصاعدًا لمسمًّىً واحد، كاللَّيث والأسد[١].

[المتواطئ]

والمتواطئ: اسمٌ واحدٌ لمسمَّيات[٢]؛ لكنَّ المعنى واحد، وهو اسمُ الجنس[٣]، كالرَّجل. ويسمَّى: المطلق[٤].

---

(١) اللفظان إمَّا أن يكون معناهما واحدا فيكونا حينئذٍ من الأسماء المترادفة، وإمَّا أن يكون معناهما متغايرين، أي: أنَّ كلَّ مسمًّى بلفظٍ من ذينك اللَّفظين غير المسمَّى باللَّفظ الآخر. رسائل ابن حزم (١/١٧٤).

(٢) المتواطئ: هو الكليُّ الَّذي استوت أفرادُه في معناه، كالإِنسان والرَّجل والمرأة، فإنَّ حقيقة الإِنسانيَّة والذُّكورة والأنوثة مستوية في جميع الأفراد، وإنما التَّفاضل بينهم بأمور أخر زائدة على مطلق الماهيَّة. أمَّا المشكك هو الكلي الذي تتفاوت أفراده في معناه بالقوَّة والضَّعف مثلا؛ كالنُّور والبياض، فالنُّور في الشَّمس أقوى منه في السِّراج، والبياض في الثَّلج أقوى منه في العاج وهكذا. انظر: فنُّ المنطق، للشِّنقيطي (١/٢١ ـ ٢٢). شرح كتاب (مقدِّمة في أصول التَّفسير). انظر: الإبهاج (١/٨٤)، (١/٢١٠)، شرح الكوكب المنير (١/١٥٦)، المحصول (١/٣١١)، نهاية السُّول (١/٨)، البحر المحيط في أصول الفقه (١/١٥١)، (١/٤٢٩ ـ ٤٣٠)، (١/٥١٠)، (١/٥٩٤)، التَّحبير شرح التَّحرير (١/٣٣٦ ـ ٣٣٧)، (١/٣٥٣ ـ ٣٥٤فمابعد)، التَّقرير والتَّحرير (٢/٢٢)، الفروق (٣/١٥٢)، رفع الحاجب (١/٣٥٦)، روضة النَّاظر (ص: ١٦)، إرشاد الفحول (١/٤٢)، التَّعريفات (ص: ٢١٦).

(٣) أي: كما يسميِّه النَّحويون.

(٤) أي: كما يسمِّيه الأصوليُّون. والقدر المشترك يقال على المتواطئ [كما سبق] كالرجل، ولا إبهام فيه وأن حقيقته معلومة متميزة عن غيرها من الحقائق. فإن المشترك ما كان اللفظ فيه موضوعا حقيقةً في معنيين أو أكثر، وينقسم المشترك عند الأصوليين إلى قسمين:=

[المشترك]

والمشترك: اسمٌ له مسمَّيان فصاعدًا؛ واحد بالوضع الأوَّل، كالعين[1]،

= معنوي ولفظي.

الأول: المشترك المعنوي. وهو اللفظ المفرد الموضوع لمفهوم عام مشترك بين الأفراد، وينقسم إلى المتواطئ والمشكك.

أ ـ المتواطئ؛ وهو الكلي الذي تساوى المعنى في أفراده، كالإنسان، فإنه متساوي المعنى في أفراده من زيد وعمرو وغيرهما. وسمي متواطئًا من التواطؤ (التوافق)؛ لتوافق أفراد معناه فيه.

ب ـ المشكك: وهو الكلي الذي تفاوت معناه في أفراده، كالبياض، فإن معناه في الثلج أشد منه في العاج.

الثاني: المشترك اللفظي. وهو اللفظ الموضوع لمعنيين معًا على سبيل البدل، أو هو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى على سبيل الحقيقة فيهما، كالقرء، فإنه حقيقة في الحيض والطهر. الموسوعة الفقهية (٣١٠/٤)، الكليات (ص: ١١٨)، إجابة السائل (٢٦٦/١)، البحر المحيط (١٠٣/٢)، تيسير التحرير (٢١٩/١)، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (١٨٦/٣)، غمز عيون البصائر (٥٤/١)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام (١٥٨/١)، الفروق، للقرافي (٣٢/٣). الذخيرة، للقرافي (٥٨/١)، التعاريف، للمناوي (ص: ٦٥٧)، شرح مختصر الروضة (٤٩١/١)، المحصول (٢٤٣/٢)، رفع الحاجب (٣٤٤/١ فما بعد)، شرح الكوكب المنير (٦٦٤/٤)، نهاية السول (٣٧٣/١).

والاشتراك بين الشيئين إن كان بالنوع يسمى: (مماثلة) كاشتراك زيد وعمرو في الإنسانية، وإن كان بالجنس يسمى: (مجانسة) كاشتراك إنسان وفرس في الحيوانية، وإن كان بالعرض إن كان في الكم يسمى: (مادة) كاشتراك ذراع من خشب وذراع من ثوب في الطول، وإن كان في الكيف يسمى: (مشابهة) كاشتراك الإنسان والحجر في السواد.... الخ. انظر ذلك في (التعريفات) (ص: ٢٧٤ ـ ٢٧٥).

(١) لفظ: (العين) يطلق على معان كثيرة منها: العين المبصرة، والذَّهب، وعين الشَّمس، وما ينبع من الماء، والجاسوس، ورئيس الجيش، وكبير القوم وشريفهم، وذات الشَّيء ونفسه، وعلى الحاضر من كلِّ شيء، وعلى النَّفس من كلِّ شي، وما يقابل الدَّيْن.

والقَرء[1].

والأصل عدم الاشتراك، أي: احتمال عدمه رَاجحٌ، وإلَّا لم يعمَّهم خطابٌ.

والأصحُّ أنَّه لا يجوز استعمال المشترك في مفهوميه معًا إذا لم يوضع له وجود[2].

وجوَّزه الشَّافعيُّ[3]؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى

(١) القرء: للحيض والطهر.

(٢) وذلك بأن توجب القرينة اعتبار أكثر من واحد، فلا بد للمشترك من قرينة تعين المراد، واقتران المشترك بالقرينة على أربعة أضرب: «الأول: أن توجب تلك القرينة اعتبار واحد معين مثل: (إني رأيت عينا باصرةً)؛ فتعين حمل ذلك اللفظ على ذلك الواحد قطعا، الثاني: أن توجب اعتبار أكثر من واحد فيتعين ذلك عند من يجوز إعمال المشترك في معنييه؛ كقوله: (رأيت عينا صافيةً)، والصفاء مشترك بين الجارية والباصرة والشمس. الثالث: أن توجب تلك القرينة إلغاء البعض، فينحصر المراد في الباقي، أي: يتعين ذلك الباقي إن كان واحدا، نحو: (دعي الصلاة أيام أقرائك). الرابع: أن توجب إلغاء الكل فيحمل على مجازه بحسب تلك الحقائق..». انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٤٩٢/١).

(٣) اختلفوا في عموم المشترك، وهو أن يراد باللفظ المشترك في استعمال واحد جميع معانيه، بأن تتعلق النسبة بكل واحد منها، بأن يقال: رأيت العين، ويراد بها: الباصرة والجارية والذهب وغيرها من معانيها، ورأيت الجون، ويراد به الأبيض والأسود، وأقرأت هند، ويراد بها حاضت وطهرت.
فذهب الإمام أبو حنيفة إلى منع عموم المشترك، وعليه الكرخي وفخر الدين الرازي والبصري والجبائي وأبو هاشم من المعتزلة.
وذهب مالك والشافعي والقاضي أبو بكر الباقلاني المالكي والقاضي عبد الجبار المعتزلي إلى جواز عموم المشترك. الموسوعة الفقهية الكويتية (٣١٠/٤ ـ ٣١١)، انظر:
المنخول (١٦١/١)، الكليات (ص: ١١٩)، التقرير والتحبير (٢٧٤/١)، جمع الجوامع=

﴿ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦][1].

[الحقيقة اللُّغويَّة والشَّرعيَّة والعرفيَّة]

ثمَّ إذا نقل لفظٌ عن موضوعه؛ فإن ترجَّح في المنقول إليه يسمَّى: منقولًا شرعيًّا كالصَّلاة[2].

= (١/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥)، وكشاف اصطلاح الفنون (١٥٤/٤)، وكشف الأسرار (٣٩/١)، فواتح الرحموت (١٩٨/١)، والمنار مع حواشيه (ص: ٣٣٩وما بعدها)، وحاشية التفتازاني مع مختصر المنتهى (ص: ١١١ ـ ١١٢)، وتيسير التحرير (١٨٦/١وما بعدها)، والبرهان (٣٤٣/١)، والإحكام، للآمدي (١٠/١)، وأصول السرخسي (١٢٦/١)، وحاشية نسمات الأسحار (ص: ٣٩).

(١) سبق بيان أنَّ الشَّافعي يقول: يجوز أن يراد من المشترك كلا معنييه عند التَّجرد عن القرائن، ولا يحمل عنده على أحدهما إلَّا بقرينة؛ ومحلُّ النـِّزاع إرادة كلِّ واحدٍ من معنييه على أن يكون مرادا ومناطا للحكم، وأمَّا إرادة كليهما فغير جائزٍ اتفاقا. وعند أبي حنيفة لا يستعمل المشترك في أكثر من معنىً واحد؛ لأنَّه إمَّا أن يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز، والأوَّل غير جائز؛ لأنَّه غير موضوع للمجموع باتفاق أئمة اللُّغة وكذا الثَّاني؛ إذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين؛ ويمنع كون الصَّلاة في قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ مشتركة بين الرَّحمة والاستغفار؛ لأنَّه لم يثبت عن أهل اللُّغة، بل هي حقيقة في الدُّعاء؛ ولأنَّ سياق الآية إيجاب اقتداء المؤمنين بالله ﷻ وملائكته في الصَّلاة على النَّبي ﷺ، فلا بدَّ من اتحاد معنى الصلاة في الجميع، سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا. أمَّا الحقيقيُّ فهو الدُّعاء فالمراد: الله ﷻ يدعو ذاته بإيصال الخير إلى النَّبي ﷺ، ثمَّ من لوازم الدُّعاء الرَّحمة، فمن قال: إنَّ الصَّلاة من الله ﷻ رحمة أراد هذا المعنى، لا أن الصَّلاة وضعت للرَّحمة. وأما المجازي فكإرادة الخير ونحوه ممَّا يليق بهذا المقام. الكليَّات (ص: ١١٩ ـ ١٢٠)، وانظر: الإبهاج (٢٦٠/١)، رفع الحاجب (٣٩٧/١).

(٢) انظر: الكليَّات (ص: ٨٦٦)، التَّحبير شرح التَّحرير (٤٩٢/٢)، شرح فتح القدير، للكمال (٢٠٩/٣)، حاشية ابن عابدين (٣٢/٣)، روح المعاني (٢٥٠/٤).

وأباه القاضي[1] فجعله مجازًا.

أو عرفيًّا كالدَّابة، أو اصطلاحيًّا كاصطلاح كلِّ ذي قرء.

والنَّقل خلاف الأصل[2]؛ ....

(١) هو القاضي محمَّد بن الطَّيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر، قاض، من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرِّياسة في مذهب الأشاعرة. ولد في (البصرة)، وسكن (بغداد) فتوفي فيها، سنة [٤٠٣ هـ]. الأعلام (١٧٦/٦)، سير أعلام النُّبلاء (١٩٠/١٧)، معجم المؤلِّفين (١٠٩/١٠)، وفيات الأعيان (٢٦٩/٤).

قال الغزاليُّ: «الصَّلاة عبارة عن الدُّعاء كما في اللُّغة، والحجُّ عبارة عن القصد، والصَّوم عبارة عن الإمساك، والزَّكاة عبارة عن النُّمو، لكن الشَّرع شرط في أجزاء هذه الأمور أمورا أخر تنضمُّ إليها فشرط في الاعتداد بالدُّعاء الواجب انضمام الرُّكوع والسُّجود إليه، وفي قصد البيت أن ينضمَّ إليه الوقوفُ والطَّواف، والاسم غير متناول له لكنَّه شرط الاعتداد بما ينطلق عليه الاسم فالشَّرع تصرف بوضع الشَّرط لا بتغيير الوضع.

الثَّاني: أنه يمكن أن يقال سمِّيت جميع الأفعال صلاةً لكونها متبعا بها فعل الإمام، فإنَّ التَّالي للسَّابق في الخيل يسمى مصليا لكونه متبعا. هذا كلام القاضي ـ رحمه الله ـ. والمختار عندنا أنَّه لا سبيل إلى إنكار تصرُّف الشَّرع في هذه الأسامي، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولةً عن اللُّغة بالكليَّة كما ظنَّه قوم، ولكنَّ عرف اللُّغة تصرَّف في الأسامي من وجهين؛ أحدهما: التَّخصيص ببعض المسمَّيات كما في الدَّابة، فتصرَّف الشَّرع في الحجِّ والصَّوم والإيمان من هذا الجنس إذ للشَّرع عرف في الاستعمال كما للعرب» المستصفى (١٨٣/١).

(٢) فلا يصار إليه إلَّا بدليل؛ إذ الأصل بقاء الأوَّل. قال في (الإبهاج): «هذه مسائل مفرَّعة على جواز النقل؛ الأوَّل: أنَّه على خلاف الأصل بمعنى أنَّه إذا دار اللَّفظ بين احتمال النَّقل واحتمال عدمه كان احتمال عدمه أرجح لوجهين؛ أحدهما: أنَّ الأصل في الوضع الأوَّل المنقول عنه البقاء؛ إذ الأصل بقاء ما كان على ما كان. والثَّاني: أنَّ النَّقل يتوقَّف على ثلاثة أشياء؛ الوضع الأصلي ثمَّ نسخه ثمَّ وضع ثان، وعدم النَّقل لا يتوقَّف إلَّا على واحد، وما كان متوقِّفا على أمورٍ كان مرجوحا بالنِّسبة إلى المتوقِّف على أمرٍ واحد». ثمَّ إن السُّبكي=

للاستصحاب[١].

وإذا دار اللَّفظ بين الحقيقة الشَّرعيَّة واللُّغويَّة قُدِّمت الشَّرعيَّة[٢]؛ لأنَّ

= قد فصَّل ذلك وحقَّقه في (الإبهاج) في كلام مطوَّل فارجع إليه. انظر: الإبهاج (٢٨٦/١فما بعد)، وكذلك في (البحر المحيط)، للزَّركشي (٥٣٢/١)، والمحصول (٤٣٧/١فما بعد)، نهاية السُّول (٢٥٦/١)، وانظر قاعدة: (النَّقل خلاف الأصل)، في تيسير التَّحرير (١١/١)، شرح المقاصد في علم الكلام)، (٢٥٠/٢)، الفروق (٣٦٢/١)، شرح التَّلويح (١٧/١)، غمز عيون البصائر (١٥/١)، فواتح الرَّحموت (٦٥/٣).

(١) (الاستصحابُ) المقصود هنا هو: «عبارةٌ عن إبقاء ما كان على ما كان عليه؛ لانعدام المغَيِّر، وهو الحكم الَّذي يثبت في الزَّمان الثَّاني بناء على الزَّمان الأوَّل». التَّعريفات، مادَّة: (الاستصحاب) (٥٧/١).

أو يقال: «الاستصحاب التَّمسك بما كان سائدا إبقاء لما كان على ما كان لفقد المغير، أو مع ظنٍّ انتفائه عند بذل المجهود في البحث والطَّلب، وهو أربعة: استصحاب حال الفعل، واستصحاب حال العموم إلى ورود مخصص، واستصحاب حكم الإجماع، واستصحاب أمر دلَّ الشَّرع على ثبوته في دوامه». التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، مادَّة: (الاستصحاب) (٥٧/١)، وانظر: أساليب الخطاب في القرآن (ص: ٥٠٨).

(٢) (الحقيقة اللُّغويَّة) وهو ما وضعها واضع اللُّغة، كالدابَّة لكلِّ ما دبَّ على وجه الأرض، والصَّلاة للدُّعاء، والحقيقة الشَّرعيَّة وهي ما وصفها الشَّارع، كالصَّلاة نقلها الشَّارع من الدُّعاء للعبادة المخصوصة، وهي الأقوال والأفعال المعلومة المفتتحة بالتَّكبير المختتمة بالتَّسليم، فتحمل في كلام أهل الشَّرع على ذلك. والعرفيَّة الخاصَّة، وهي ما وضعها أهل عرف خاصٍّ، وهم طائفة مخصوصة منسوبون لحرفة كالنَّحويين نقلوا الفعل مثلا من الأمر والشَّأن للفظ الدَّالِّ على معنى في نفسه مقترنٍ بأحدِ الأزمنة الثَّلاثة؛ لاشتمال اللَّفظ المذكور على الأمر والشَّأن. والعرفيَّة العامَّة وهي ما وضعها أهل العرفِ العامِّ، أي: ما كان النَّاقل لها من جميع الطَّوائف ككونه داخلا في جملة أهل البلد بحيث لا يتوقَّف على أمر يضبط أهلها، كالدَّابَّةِ نقلها العرف العامِّ من كلِّ ما يدبُّ على الأرض وخصَّها بذات الحوافر... الفرس والحمار والبغل، وأهل (العراق) بالفرس، وأهل (مصر) بالحمار. ولا يشترط=

القصد بيان حكم الشَّرع. وكذا تقدُّم العرفيَّة على اللُّغويَّة؛ لأنَّ العُرْفَ طارئٌ.

[الحقيقة والمجاز]

وإن بقي في المنقول عنه راجحًا فللمنقول عنه حقيقة، وللمنقول إليه مجازًا.

ـ فالحقيقة هي اللَّفظيَّة المستعملة فيما[1] وضعٌ له في اصطلاح الخطاب[2] ـ

ومنه الاستعارة، كالأسد للشُّجاع[3].

ومنه: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧][4].

= العلم بشخص النَّاقل في هذه الثَّلاثة الأخيرة. انظر: أساليب الخطاب في القرآن (ص: ٨٧٤)، الفروق (٣١٣/١)، الأشباه والنَّظائر، لابن نجيم (ص: ٩٣)، نهاية السُّول (٢٤٦/١)، الأصول من علم الأصول (ص: ٢٠)، المعتمد في أصول الفقه (٤٠٥/٢)... الخ.

(١) في (ر): [أ: ٤]: «فيها». وهي ساقطة من (ش).

(٢) الحقيقة تتوقف على النقل عن واضع اللغة كالنصوص في باب الشرع. انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٥٨٤/١ ـ ٥٨٥).

(٣) الاستعارة من المجاز اللُّغوي، وهي تشبيهٌ حذف أحدُ طرفيه، فعلاقتها المشابهة دائما، وهي قسمان: الأوَّل: تصريحيَّة، وهي ما صرِّح فيها بلفظ المشبَّه به. والثَّاني: مكنيَّة، وهي ما حذف فيها المشبَّهُ ورُمِزَ لهُ بشيءٍ من لوازمه. ولأجل توضيح ذلك يقال: إنَّ أيَّ مجازٍ أو استعارة يطلب له ثلاثة أشياء: القرينة، والعلاقة، والشَّيء الثَّالث بالغ الأهميَّة غَفَلَ عنه من أنكر المجاز، وهو النُّكتة. فمثلا: عندما أفيد أني رأيتُ رجلا شجاعا عظيم الشَّجاعة أقول مثلا: (رأيتُ أسداً رابضًا خلف مدفعه). فقولنا: (رابضًا خلف مدفعه) هذه القرينة أفادت أنَّني لا أقصد (الحيوان المفترس)، فهذه هي القرينة، والعلاقة المشابهة. انظر ذلك مفصَّلا في (أساليب الخطاب في القرآن) (ص: ٩٦٢) فما بعد.

(٤) أي: جدارا قد ظهر فيه المَيَلاَن، ومقاربة السُّقوط ما لو ظهر مثله في حيٍّ مختارٍ، لكان=

﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢][1].

و﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشُّورى: ١١][2].

= مريدا للانقضاض. أي: ينهدم بقرب. من انقض الطَّائر إذا أسرع سقوطه.

والإرادة مستعارة للمداناة والمشارفة؛ لما فيهما من الميل، استعارة تصريحيَّة أو مكنيَّة وتخييليَّة، وكأنما الجدار لشدَّة وهنه وضعفه يؤثر الرَّاحة لطول ما مرَّ به.

أو هي مجاز لغويٌّ مرسلٌ بعلاقة سبب الإرادة، لقرب الوقوع. وقد أوسع الزمخشريُّ ـ عليه الرَّحمة ـ من الشَّواهد على مثل هذا المجاز. فانظره. انظر: محاسن التَّأويل ج (١١)، (٤٣/٥)، الكشاف (٦٨٨/٢)، تفسير ابن عادل (١٨٩/٢ ـ ١٩٠)، روح المعاني (١٣٣/٢١)، الجدول (٢٣٧/١٦)، وانظر: إعراب القرآن وبيانه، للدَّرويش (١٦/٦)، شرح مختصر الرَّوضة (٥١٢/١).

(١) مجاز أو استعارة كقوله ﷻ: ﴿جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾. وهذا من مجاز الحذف فسؤال القرية عبارة عن سؤال أهلها مجازا في القرية لإطلاقها عليها بعلاقة الحالية والمحلية، وحاصل المعنى: أرسل من تثق به من أهل القرية، واسألهم عن القصة، فعبر بالقرية عن ساكنيها.

ويرى الزركشي أن قوله ﷻ: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾؛ أي: أهلها، وأن قريةً اسم للبنيان والأرض، وأن تكون استحالة سؤال الأرض دليلا على أنه إنما أراد سؤال الناس، ويكون هذه حقيقةً في معناها لا استعارةً اهـ. البحر المحيط، للزركشي (٥٤٤/١).

(٢) قوله ﷻ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾؛ قال ابن جرير: فيه وجهان: أحدُهما: أن يكون معناه: ليس مثله شيء، وتكون الكاف هي المدخلة في الكلام. انتهى. تفسير الطَّبري (٥٠٩/٢١)، وانظر: التَّحرير والتَّنوير (٤٦/٢٥)، النُّكت والعيون (١٩٥/٥).

وبقي ثالث وهو أنَّ (المثل) بمعنى الصِّفة، أي: ليس كصفته صفة، ورابعٌ؛ ـ وهو ما عول عليه المحقِّقون ـ أنَّ المراد من (مثله) ذاته، كما في قولهم: (مثلك لا يبخل)، على قصد المبالغة في نفيه عنه، فإنَّه إذا نفي عمَّن يناسبه، كان نفيه عنه أولى، ثمَّ سلكت هذه الطَّريقة في شأن من لا مثل له سبحانه.

ووجه المبالغة أنَّ الكناية من باب دعوى الشَّيء ببيِّنة، وقد بينت الكناية في الآية بوجه آخر أشار إليه الشُّمنِّيُّ، وهو أنَّه نفيٌ للشَّيء بنفي لازمه؛ لأنَّ نفي اللَّازم يستلزم نفي الملزوم،=

= كما يقال: (ليس لأخي زيد أخ). فأخو زيد ملزوم، والأخ لازمه؛ لأنَّه لا بدَّ لأخي زيد من أخ هو زيد، فنُفِي هذا اللَّازم، والمراد نفي ملزومه، أي: ليس لزيد أخ؛ إذ لو كان له أخ لكان لذلك الأخ أخ، هو زيد. فكذا نفي أن يكون لمثل الله ﷻ مثل، والمراد نفي مثله تعالى؛ إذ لو كان له مثل، لكان هو تعالى مثل مثله؛ لتحقق المماثلة من الجانبين. فلا يصحُّ نفي مثله؛ (أي: نفي مثل ذلك المثل).

وبالجملة، فأطلق نفي مثل المثل، وأريد لازمه من نفي المثل. قال بعض الأفاضل: طالما كنت أجد في نفسي من هذا شيئا. وذلك أنَّ محصِّل هذا أنَّ نفي المثل لازم لحقيقة الآية. وقد تقرَّر أوَّلا أنها تقتضى إثباته. ولذا أوَّلوها بالأوجه المذكورة. فكيف يعقل أن إثبات الشَّيء ونفيه يلزمان معا لشيء واحد؟ مع تصريحهم بأنَّ تنافي اللَّوازم يقتضي تنافي الملزومات، وبفرض صحَّة أنَّ كلا منهما لازمٌ لها، فقصرها على هذا دون ذاك تحكُّمٌ مع أنَّ القصد إبطال دلالتها على المحال، ولا يكفي فيه قولنا: إنه غير مراد كما لا يخفى، ثمَّ ظهر أنَّ إثبات (المثل) ليس لازما لحقيقة الآية قطعا، بل هو محتمل فقط، كما تحتمل نفيه، وإن كان الأوَّل أقرب، لكن عارضه في خصوص هذه المادَّة أنَّه لو كان له مثل الخ.

فبطل ذلك الاحتمال من أصله. فالتَّعويل في نفي (المثل) على هذه المقدِّمة القطعيَّة بخلاف المثال فافهم ذلك.

وقال العصام: هذا ـ أي: كون الآية من باب الكناية ـ وجه تلقاه الفحول بالقبول، ورجَّحوه بأنَّ الكناية أبلغُ من التَّصريح، وعدم الزِّيادة أحقُّ بالتَّرجيح، وفيه بحث، وهو أن نفي مثل المثل لا يستلزم نفي المثل؛ لأن الشيء ليس مثل مثله، بل المثل المشارك للشيء في صفة، مع كون الشيء أقوى منه فيها وبمنزلة الأصل، والمثل بمنزله الملحق به المتقارب منه. انتهى.

وردَّه السَّيلكوتيُّ؛ فقال: ما قيل إنَّ نفيَ مثل المثل لا يستلزم نفي المثل؛ لأنَّ مثل الشَّيء أضعف منه، فتوهم محض، لأنَّ المماثلة هي الشَّركة في أخصِّ الصِّفات والمساواة في جميع الوجوه ممَّا به المماثلة، صرَّح به في (شرح العقائد النَّسفية) انتهى.

ومثل هذه اللَّطائف الأدبيَّة ممَّا تتحلى به أجياد الأفهام، وتتشعَّب في أودية بدائعه عيون=

فلكلِّ مجازٍ حقيقةٌ[1]، ولا ينعكس.

ويشترط في التَّجوُّز شهرة العلاقة[2]،

= محاسن الكلام. تفسير القاسمي (محاسن التَّأويل) ج (١٤)، (١٦٥/٦)، وانظر: مغني اللَّبيب (ص: ٢٣٧)، شرح مغني اللَّبيب، للدُّكتور عبد اللَّطيف الخطيب (١٩/٣فما بعد)، الجنى الدَّاني (ص: ٨٦)، الدُّر المصون (٧٦/٦ ـ ٧٧)، حاشية الشِّمني (١٤/٢)، النَّبأ العظيم، د. محمَّد عبد الله دراز (ص: ١٣٠)، شروح تلخيص المفتاح، وهي مختصر العلامة سعد الدِّين التَّفتازاني على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني، ومواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب المغربي، وعروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين السبكي (٢٣٢/٤ ـ ٢٣٣).

(١) لكنَّها حقيقة غير مرادة من الكلام مع وجود القرينة المانعة من إرادة المعنى الأصلي. ولكن لماذا لا نعبِّر بالحقيقة المرادة من أوَّل الأمر؟ ولماذا نصرف المخاطَب إلى المجاز؟ والجواب: ما سبق بيانه من أنَّ أيَّ مجازٍ أو استعارة يطلب له ثلاثة أشياء: القرينة، والعلاقة، والشَّيء الثَّالث بالغ الأهميَّة، وهو النُّكتة الَّتي تجعل المعنى أحكم وأبلغ.

(٢) «والأصل في الكلام الحقيقة، وإنما يعدل إلى المجاز لثقل الحقيقة أو بشاعتها أو جهلها للمتكلِّم أو المخاطب، أو شهرة المجاز، أو غير ذلك» الكليَّات (ص: ١٢٣). «والحق: أنَّ المجاز مدفوع ما لم تقم عليه؛ قرينة، أو يكون مشتهرا شهرة يساوي بها الحقيقة». رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (١٤٤/٣ ـ ١٤٥)، وفي موضع آخر في بيان طرق التَّرجيح: «والأقل احتمالا [أي: يرجح] على الأكثر [أي: لبعده عن الاضطراب]، والحقيقة علي المجاز [أي: لعدم افتقارها إلى القرينة]، والمجاز على [أي: يرجح على] المجاز بشهرة مصححة [أي: مصحِّح ذلك المجاز، وذلك بأن يكون ما به الاشتراك أعني: العلاقة بينه وبين محلِّ الحقيقة أشهر ممَّا به الاشتراك بين المجاز الآخر وحقيقته] أو قوَّته [أي: بكون علاقة أحد المجازين أقوى من الآخر]، أو قرب جهته [أي: إلى الحقيقة بأن كانت أقرب إليها من الآخر]، أو رجحان دليله [أي: على دليل المجاز الآخر]، شهرة استعماله [أي: بأن كان أحدهما أشهر استعمالا من الآخر]، والمجاز [راجح] على المشترك على الصَّحيح. =

وإلَّا لصحَّ الأسدُ للأبجرِ(١).

= والأشهر مطلقا [أي: في اللُّغة أو الشَّرع أو العرف على غير الأشهر]، واللُّغوي المستعمل شرعا [وهو اللَّفظ في اللُّغة لمعنى إذا استعمل في الشَّرع لموضوعه اللُّغوي أيضا راجح] على الشرعي، [وهو المستعمل في الشَّرع لمعناه الشَّرعي الَّذي لم تضعه العرب له؛ لأنَّ الأصل موافقةُ الشَّرع للغة] بخلاف [اللَّفظ] المنفرد الشَّرعي؛ [فإنه أظهر، والحاصل أنَّ اللُّغوي المستعمل شرعا في موضوعه الأصلي أرجح مما نقله الشَّارع عن معناه اللُّغوي؛ لعدم التَّغيير والبعد، بخلاف المنفرد الشَّرعي، وهو ما له معنى شرعي وللآخر معنى لغوي؛ فإنَّ حمله على الشَّرعي أظهر». بقليلٍ من التَّصرف عن (رفع الحاجب) (٤/٦٢٤)، وانظر: المختصر في أصول الفقه، للبعلي (ص: ١٧٠)، المختصر في أصول الفقه، لابن اللحام (ص: ١٧٠).

وفي (المدخل): «لا يحمل على المجاز إلَّا بدليل يمنع حمله على الحقيقة من معارضٍ قاطع، أو عرفٍ مشهور، كمن قال: (رأيت راوية)؛ فإنَّ إرادة (المزادة) منه ظاهرةٌ بالعرف المشهور». المدخل (١/٨٢)، وانظر: البحر المحيط في أصول الفقه (١/٥٠٧).

(١) وبيان ذلك أنَّ «المجاز المطلق هو (اللَّفظ المستعمل في غير موضوع أوَّل على وجه يصح)، (فاللَّفظ المستعمل) جنسٌ يعمُّ الحقيقة والمجاز، و(في غير موضوع أوَّل) فصل مخرج للحقيقة؛ وذلك كاستعمال لفظ: (الأسد) في الرَّجل الشُّجاع، فإنَّه غير موضوعٍ للأسد الأول؛ إذ موضوعه الأوَّل هو السبع. وقولنا: (على وجه يصح) نريد به شرط المجاز، وهو أنَّه لا بدَّ له من علاقةٍ مع قرينةٍ مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، و(العلاقة) ـ بكسر العين ـ هي ما ينتقل الذهن بواسطته عن المجاز إلى الحقيقة، وذلك كالشَّجاعة الَّتي ينتقل الذِّهن بواسطتها عن الرَّجل الشُّجاع إذا أطلقنا عليه لفظ: (أسد) إلى السبع المفترس، إذ لولا هذه العلاقة؛ وهي صفة الشَّجاعة لما صحَّ التَّجوز، ولما انتقل الذهن إلى السبع المفترس عند إطلاق لفظ: (الأسد) على الرَّجل الشُّجاع، ولو كان لفظ (الأسد) عليه علميَّة ارتجالًا.

والمعتبر في العلاقة أن تكون ظاهرةً يسرع الفهم إليها عند إطلاق لفظ المجاز حرصًا على سرعة التَّفاهم، وحذرًا من إبطائه؛ لأنَّ ذلك عكس مقصود الواضع والمتجوز والمخاطبين فيما بينهم كإطلاق لفظ: (الأسد) على الشُّجاع بجامع الشَّجاعة، وهي صفة ظاهرة=

وقيل: بل الاستعمال[١].

وقد يصيرُ المجازُ بكثرةِ الاستعمالِ حقيقةً[٢]، وبالعكسِ.

والكلامُ [ليس] بحقيقة إن يَصْرِفْ عنها دليلٌ. وعلامةُ الحقيقة التَّبادر[٣]

= لا كإطلاق لفظ: (الأسد) على الحيوان الأبجر؛ لخفاء صفة البجر في الأسد فإنَّه لا يكاد يعلمها فيه إلَّا القليل من النَّاس بخلاف الشَّجاعة فإنَّه لا يجهلها إلَّا القليل النَّادر». بقليل من التَّصرف عن (المدخل) بتحقيق: محمد أمين ضناوي (٨٢/١)، وبتحقيق: ابن بدران (ص: ١٧٦).

و(الأبجر): العظيم البطن. وقد بجر كفرح فيهما جمع بجر وبجران. والأبجر: حبل السفينة لعظمه في نوع الحبال. والبجر بالضم: الشر والأمر العظيم. والبجر: العجب. وقيل: البجر: الداهية، والأمر العظيم، ويفتح. انظر: تاج العروس، مادة: (بجر)، (١٠/١٠٥ ـ ١٠٦)، المعجم الوسيط (٣٩/١).

(١) سبق بيان طرق التَّرجيح.

(٢) والقاعدة تقول: (إذا كثر المجاز أو اشتهر لحق الحقيقة)، أي: صارت الحقيقة ملغيَّة، وينصرف الذِّهن إلى المعاني المجازيَّة، نحو: (أكلتُ من الشَّجرة)، فالمجاز المعروف: أكلتُ ثمر الشَّجرة، والذِّهن منصرف عن المعنى الحقيقي إلى المجازي، ولكن لا يمنع من إرادة المعنى الحقيقي؛ لأنَّه لا يمنع أن يأكل أوراق الشَّجرة.

وقد ذكر العلَّامة السِّندي في (حاشيته على صحيح البخاري)، بابٌ (أَجْوَدُ ما كانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يكُونُ في رَمَضَانَ) أنَّ نسبة (الجود) إلى (الكون) مجازيَّة إلَّا أنَّه صار مجازًا شائعًا في مثل هذا التَّركيب، حتى كأنَّه لشيوعه لحق الحقيقة. حاشية السِّندي على صحيح البخاري (٢٥٣/١).

وكالغائط فيما يخرج من الإنسان، فإنَّ لفظة: (الغائط) إنما وضعت في اللُّغة أوَّلا لمكانٍ منخفض من الأرض يقصد عند الحاجة ليستتر به، فنقل اسم المكان، وجعل كنايةً عن الخارج، واشتهر بحيث لا يتبادر عند الإطلاق في الإفهام إلَّا هو دون المكان، فكأنَّه لحق الحقيقة.

(٣) في (ر): [أ: ٤]: «المتبادرة». وهي ساقطة من (ش). وممَّا يتميَّز بها المجاز عن الحقيقة:=

إلى الفهم، والفهم بلا قرينة.

وعلامةُ المجاز: الاستعمالُ في محالٍ؛ نحو:

﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢][1].

و﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧][2].

ويتميَّز عن الكذب.

والقرينة في منسيٍّ؛ كالدَّابة للبط[3]، وعدم الاضِّطراد.

= (التَّبادر إلى الذِّهن)، فالحقيقة ما تبادر إلى الذِّهن معناه فور إطلاقه مجردًا عن أيَّة قرينة وقيد، والمجاز ما لم يتبادر إلى الذِّهن معناه عند الإطلاق، بل إنَّ معناه لا يتوصَّل إليه إلَّا عن طريق دلالة ما يلازم اللَّفظ من قرينة أو قيد. فلفظ: (الأسد) إذا أطلق، تبادر منه الحيوان المفترس دون الرجل الشُّجاع.

ولفظ (الرَّأس) إذا أطلق تبادر إلى الذِّهن منه رأس الإنسان، دون غيره كرأس المال. ولذا فإنهما حقيقة في المعنى الأول، مجاز في المعاني الأخرى.

(١) العلامة الأولى: من علامتي المجاز إطلاق اللَّفظ على ما يستحيل تعلُّقه به؛ إذ الاستحالة تقتضي أنَّه غير موضوعٍ له فيكونُ مجازًا ومثل في الكتاب له بقوله ﷻ: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾؛ أي لأنه لما علم امتناع سؤال الأبنية المجتمعة المسماة بالقرية علم أنه مجاز والتقدير وأسأل أهل القرية. الإبهاج (٤٣١/١)، وانظر: البحر المحيط (٥٨٥/١). وسيأتي بيان العلامة الثَّانية.

(٢) سبق بيانه.

(٣) لا بدَّ في البداية من بيان أنَّ لفظ: (الدَّابة) يطلق ويراد به عرفًا ذواتُ الأربع من الحيوان، مع أنَّ معناه الأصلي في اللُّغة يشمل كلَّ ما يدبُّ على الأرض. فهو حقيقة عرفيَّة في ذوات الأربع من الحيوان.

ومن علامات المجاز: إطلاقُ اللفظِ على ما يستحيلُ تَعلُّقُه به واستعمال اللَّفظ في المعنى المنسيِّ كاستعمالِ لفظ: (الدابَّة) في الحِمار؛ فإنَّه موضوعٌ في اللغةِ لكلِّ ما يَدِبُّ=

[النَّص]

ثمَّ إنْ لم يحتملْ اللَّفظُ إلَّا معنىً واحدا فهو النَّصُّ؛ نحو: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩](١).

= على الأرض. انظر: تاج العروس، (المقصد السَّادس في بيان المطَّرد والشَّاذ والحقيقة والمجاز والمشترك والأضداد المترادف والمعرَّب والمولَّد) (١/٢٣ ـ ٢٤)، المزهر (١/٢٨٨)، وهو ما يسمَّى بالمجاز العرْفي، وهو إطلاقُ الحقيقةِ على ما هُجِر عُرْفًا، كالدَّابة للحِمار.

وبعد أن نقلنا قول السُّبكي في بيان العلامة الأولى من علامات المجاز يأتي هنا بيان العلامة الثَّانية، حيث يقول: العلامة الثَّانية: أن يستعمل اللَّفظ في المعنى المنسي بأن يكون موضوعًا لمعنى له أفراد فيترك أهل العرف استعماله في بعض تلك الأفراد بحيث يصير ذلك البعض منسيًا، ثمَّ يستعمل اللَّفظ في ذلك المعنى المنسي فيكون مجازا عرفيًّا؛ مثال ذلك: لفظ: (الدَّابة) فإنَّه موضوعٌ لكلِّ ما يدبُّ على الأرض فيتركُ أهلُ بعض البلدان استعمالها في (الحمار) بحيث نسي إطلاقها عليه عندهم.

واعلم أنَّ إطلاقها على غير المنسيِّ مجازٌ لغويٌّ لا قصرها على (الحمار) ببلاد مصر، وعلى الفرس بالعراق وضع غير الوضع الأوَّل كذا ذكروه. وقد يقال: إن استعملها المتكلِّم ملاحظًا للوضع الأوَّل كان حقيقة وإلَّا مجازًا فالوضع الثَّاني لا يخرج الأوَّل عمَّا وضع له». الإبهاج (١/٤٣١).

وفي (المحصول): «لفظة: (الدَّابة) إذا استعملت في الدُّودة والنَّملة فقد أفيد بها ما وضعت له في أصل اللُّغة؛ مع أنَّه بالنِّسبة إلى الوضع العرفي مجاز». المحصول (١/٤٠٢). وانظر: شرح التَّلويح على التَّوضيح (١/١٦١)، التَّحبير شرح التَّحرير (١/٤٢٤)، شرح الكوكب المنير (١/١٧٩)، نهاية السُّول (١/٢٨٠ ـ ٢٨١).

(١) ما بين المقفيين من قوله: «وإذ العقل لا يحكم» إلى هنا ـ على طوله ـ ساقط من (ش).
قال الغزاليُّ في (الْمَنْخُولِ): قال الأُصوليُّونَ: لا يُوجَدُ النَّصُّ في الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ إلَّا في أَلْفَاظٍ مُتَعَدِّدَةٍ كَقَوْلِهِ ﷻ: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]. المنخول (١/٢٤٢)، وانظر ذلك مفصَّلا في (البحر المحيط) (١/٣٥٧)،=

[المجمل]

وإن احتمل بأن[1] تساويا فمجملٌ؛ كـ: ﴿آتُوا حَقَّهُ﴾ [الأنعام: ١٤١][2].

= البرهان (١/٢٧٨)، اللُّمع (ص: ٢٥).
وقد قالوا في تعريف (النَّص): إنَّه اللَّفظ الَّذي دلَّ بصيغته على المعنى المقصود منه أصالة مع احتماله للتَّفسير والتأويل، وقبوله للنَّسخ في عهد الرِّسالة. والفرق بينه وبين الظَّاهر إنَّما هو من حيث قصد المعنى من اللَّفظ قصدا أصليًّا أو عدمه. ومثال (النَّص) أيضا قوله ﷻ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥]، نصٌّ في نفي المماثلة بينهما. وقوله ﷻ ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النِّساء: ٣]؛ نصٌّ في وجوب الاقتصار على الأربع. وقوله ﷺ عن ماء البحر: «هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ»؛ نصٌّ في طهارة ماء البحر.

(١) في (ش) [ب: ٢]: «فإن».

(٢) فإنه مجمل بينه قوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر» أخرجه البخاري [١٤١٢]؛ وغيره. وهذا النوع واسع في الأحكام الشرعية، وقد يكون بالسنة الفعلية؛ نحو قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي» أخرجه البخاري [٦٠٥]؛ وغيره، ونحو: «خذوا عني مناسككم» أخرجه النسائي [٣٠٧٥] وكما في حديث جابر رضي الله عنه عند مسلم ونصه في (صحيح مسلم) [٣١٩٧]: «أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابرا يقول: رأيت النبي ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر؛ ويقول: «لتأخذوا مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه»». قيل: وهو أقوى من البيان بالقول كما يدل له حديث ابن عباس مرفوعا: (ليس الخبر كالمعاينة)؛ رواه أحمد بإسناد صحيح [١٨٤٢]، وابن حبان [٦٢١٣]، ورواه الطبراني [٦٩٤٣]؛ وزاد: فإن الله ﷻ أخبر موسى بن عمران عليه السلام عما صنع قومه من بعده فلم يلق الألواح، فلما عاين ذلك ألقى الألواح. إجابة السائل (ص: ٣٥٢)، وانظر: الإحكام، للآمدي (٣/١٢)، البحر المحيط (١/٥١٠)، (٢/٤١٩)، ومفصلا: (٣/٤٣) فما بعد، الفصول في الأصول (١/٦٤)، البرهان في أصول الفقه (١/٢٨١)، التبصرة (ص: ١٩٨، ٢١١)، التحبير شرح التحرير (٣/ ١٣٩٦)، التلخيص، للجويني (٢/٢٢٤)، اللمع (ص: ٢٦)، المستصفى (١/١٩٢ - ١٩٤)، النبذة الكافية (ص: ٦٣)، قواطع الأدلَّة (١/٢٩٠).

[الظَّاهر والمؤوَّل]

وإلَّا فالرَّاجح ظاهرٌ[1]، والمرجوحُ مؤوَّلٌ[2]، نحو: «**لاَ صَلاةَ إلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ**»[3].

---

(١) الظَّاهر: ما دلَّ على معناه دلالة واضحة بحيث لا يحتاج في الوقوف على معناه إلى قرينة خارجيَّة، ولم يكن ذلك المعنى هو المقصود الأصلي من سياق الكلام، واحتمل التَّخصيص، أو التَّأويل، أو النَّسخ في عهد الرِّسالة.

مثال ذلك قوله ﷻ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾؛ فحلُّ البيع وحرمة الرِّبا معنى ظاهر من الآية الكريمة بحيث يمكن إدراكه والوقوف عليه من غير قرائن خارجيَّة، ولكنَّ المعنى المفهوم غير مقصود بطريق الأصالة من سياق هذه الآية؛ لأنَّها كان معلوما قبل ذلك، بل المقصود الأصلي منها هو التَّفرقة بين البيع والرِّبا، لأنَّها نزلت للرَّد على من زعم المماثلة والتَّسوية بينهما؛ وذلك بأنَّهم ﴿قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾، فقرينة السِّباق هنا دلَّت على أنَّ إحلال البيع وتحريم الرِّبا ليس مقصودا أصليًّا من سباق الآية، وإنَّما المقصود الأصلي هو التَّفرقة بينهما، وهو معنى التزامي لحلِّ البيع وحرمة الرِّبا؛ إذ لا مماثلة بين الحلال والحرام.

(٢) فالطرف الراجح ظاهر لما فيه من الظهور بالنسبة إلى أحد معنييه. وقد سماه الشافعي أيضًا: نصًّا لملاحظة المعنى اللغوي، والمرجوح مؤول؛ لأنه يؤول إلى الظهور عند مساعدة الدليل؛ فقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ظاهر في نفي الإجزاء راجح، وهو مرجوح في نفي الكمال. والقدر المشترك بين النص والظاهر من الرجحان يسمى: (المحكم) لإحكام عبارته وإثباته، فالمحكم جنس لنوعي النص والظاهر ومقابلهما: المجمل والمؤول، والقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى: (المتشابه)؛ فهو جنس لنوعي المجمل والمؤول. وأصل هذا الاصطلاح مأخوذ من قوله ﷻ: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]». البحر المحيط (٤٣٧/١ ـ ٤٣٨).

(٣) نصُّ الحديث عند البخاريِّ ومسلم: «لاَ صَلاَةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»، كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام، رقم [٧٢٣]، صحيح مسلم، كتاب الصَّلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة، رقم [٥٩٥] عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ رضي الله عنه. وقد أخرج الحديث غير واحد.

[حروف المعاني]

ثمَّ (الواو) للجمع بلا ترتيب، كقولك[1]: تضارب زيدٌ وعمرو[2].

---

(١) في (ر) [ب: ٤]: «كقوله».

(٢) «أما (الواو) فلمُطْلَقِ الجمع فَتَعْطِفُ متأخِّرًا في الحكم؛ نحو: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ﴾ [الحديد: ٢٦]، ومتقدِّمًا نحو: ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِيٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ﴾ [الشُّورى: ٣]، ومُصَاحبًا نحو: ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَصْحَٰبَ ٱلسَّفِينَةِ﴾ [العنكبوت: ١٥]. وتنفرد (الواو) بأنها تعطف اسْما على اسم لا يكتفى الكلامُ به كـ: (اخْتَصَمَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو)، و(تَضَارَبَ زَيْدٌ وَعَمْروٌ)، و(اصْطَفَّ زَيْدٌ وَعَمْرٌو)، و(جَلَسْتُ بَيْنَ زَيْدٍ وَعَمْرٍو)؛ إذ الاختصامُ والتَّضاربُ والاصطفافُ وَالبَيْنِيَّةُ من المعاني النِّسبيَّة الَّتي لا تقومُ إلَّا باثنين فصاعداً...». انظر: أوضح المسالك (٣/٣٥٩).

وقال الغزاليُّ في (المنخول): «وليس (الواو) في وضعه للتَّرتيب؛ بدليل دخوله على التَّفاعل؛ تقول: (تضارب زيد وعمرو)، ولا تقول: ثمَّ عمرو. وليس للجمع، ولكنَّه صالحٌ له، إذ لا يبين أثره على التَّثنية، فلو قلت: (رأيت زيدين) لم يقتض جمعًا، وقول الرَّجل لزوجته قبل الدُّخول: (أنت طالق وطالق) إنما تقع الواحدة؛ لأنَّ الطَّلاق يساق إليها وقد بانت، فالثَّاني واقع بعد البينونة لا لكونه للتَّرتيب، وقد يكون للجمع كقولهم: (جاء الْبَرْدُ وَالطَّيَالِسَةُ)، و(اسْتَوَى الْمَاءُ وَالْخَشَبَةَ) معناه معها [أي: مع الخشبة]، وكقولهم: (لا تَأْكُلْ السَّمَكَ وَتَشْرَبْ اللَّبَنَ)، يعني: لا تجمع، ولو أفردت جاز.

وإذا قلت: وتشرب اللبن كان النهي عنهما أفرادا وجمعا. قال الشَّاعر:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله ... عار عليك إذ فعلت عظيم

وهو منع عن الجمع». المنخول (١/١٤٨ ـ ١٥٠).

وحاصل ما قاله الأصوليُّون في معنى (الواو):

١ ـ ذهب الجمهور أنَّها لمطلق العطف، أي: الجمع بين أمرين من غير دلالة على مقارنة أو ترتيب، فهي تدلُّ على الجمع بين الأمرين وتشريكهما؛ إمَّا في ثبوت الحكم؛ مثل: (نجح محمَّدٌ وسافر خالدٌ)، أو في نفس الحكم؛ مثل: صلَّى بكرٌ وعليٌّ، أو في ذات المحكوم=

و(الفاء) للتَّعقيب على ما يَصِحُّ[1].

= عليه؛ (مثل: قام وقعد إبراهيم).

٢ ـ ومنهم من يرى أنَّها للتَّرتيب، أي: تأخُّر ما بعدها عمَّا قبلها في الزَّمان. وقد ذكر الإسنوي في (شرح المنهاج) حكاية عن (البرهان) أنَّ هذا القول هو القول الَّذي اشتهر عن أصحاب الشَّافعي كما نسب إلى أبي حنيفة أيضًا.

٣ ـ ومنهم من يرى أنَّها موضوعة للمعيَّة والمقارنة، أي: الاجتماع في الزَّمان، ونسب هذا القول إلى الإمام مالك ـ رحمه الله ـ كما نسب إلى أبي يوسف ومحمَّد من أصحاب أبي حنيفة ـ رحمهم الله جميعا ـ. انظر ذلك مفصَّلا في: (شرح الكوكب المنير) (٢٢٩/١)، التَّحبير شرح التَّحرير (٦٠١/٢) فما بعد، نهاية السُّول (٢٩٠/١) فما بعد، إرشاد الفحول (٨٠/١)، الإبهاج (٣٣٨/١ فما بعد)، البحر المحيط (٦/٢ فما بعد)، أصول الشَّاشي (ص: ١٩٣)، التَّقرير والتَّحرير (٥٥/٢)، القواعد والفوائد الأصولية (ص: ١٣٢) فما بعد، الكوكب الدُّري (ص: ٣٣٣)، المحصول (٥٠٧/١)، حاشية العطَّار (٤٦١/١)، رفع الحاجب (٤٣٨/١)، شرح التَّلويح (١٨٠/١ فما بعد)، البرهان في أصول الفقه (١٣٨/١)، الجنى الدَّاني (ص: ١٥٨ ـ ١٧٤)، كشف الأسرار (١٦١/٢ فما بعد)، همع الهوامع (١٨٥/٣).

(١) قال الرَّازي في (المحصول): «الفاء للتَّعقيب على حسب ما يصحُّ. فلو قال: (دخلت بغداد فالبصرة) أفاد التَّعقيب على ما يمكن لا على ما يمتنع. وإنما قلنا: إنها للتَّعقيب؛ لإجماع أهل اللُّغة عليه.

ومنهم من استدل عليه بأنها لو لم تكن للتَّعقيب لما دخلت على الجزاء إذا لم يكن بلفظ الماضي والمضارع لكنَّها تدخل فيه فهي للتَّعقيب. بيان الملازمة أنَّ جزاء الشَّرط قد يكون بلفظ الماضي؛ كقوله: (من دخل داري أكرمته)، وقد يكون بلفظ المضارع؛ كقوله: (من دخل داري يكرم)، وقد يكون لا بهاتين اللَّفظتين، وحينئذ لا بدَّ من ذكر (الفاء) كقوله: (من دخل داري فله درهم)..» المحصول (٥٢٢/١). وقال الرَّازيُّ أيضًا لكن في (تفسيره): «الفاء في الأصل للتَّعقيب على وجوه ثلاثة منها: التَّعقيب الزَّماني للشَّيئين اللَّذين لا يتعلَّق أحدهما بالآخر عقلا؛ كقوله: (قعد زيد فقام عمرو)، لمن سألك عن قعود زيد وقيام عمر، وإنهما كانا معا أو متعاقبين. =

و(ثمَّ) للتَّراخي(١).

و(في) للظَّرفيَّة(٢).

و(مِنْ) لابتداء الغاية، وللتَّبعيض والتبيين(٣).

= ومنها: التَّعقيب الذِّهني للَّذين يتعلق أحدهما بالآخر كقولك: (جاء زيد فقام عمرو إكراما له)؛ إذ يكون في مثل هذا قيام عمرو مع مجيء زيد زمانا.
ومنها: التَّعقيب في القول كقولك: (لا أخاف الأمير فالملك فالسلطان). تفسير الرَّازي (٣٦٨/٢٩). وفي (شرح مختصر الرَّوضة): «(الفاء) في اللغة للتعقيب على ما تقرر في كتب العربية، فتفيد تعقب الحكم الوصف، أي: ثبوت الحكم عقيب الوصف، وأنه ـ يعني الوصف ـ سبب الحكم؛ لأن السبب ما يثبت الحكم عقيبه». شرح مختصر الروضة (٣٦٢/٣).

(١) (ثمَّ) للعطف على سبيل التَّراخي؛ وهو أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلِّق بهما، فإذا قال شخصٌ: (جاءني خالدٌ ثم محمَّد)، كان المعنى أنَّه وقع بينهما مهالة في المجيء، ولذا صحَّ أن يقال: قابلتُ محمَّدًا ثمَّ عليًّا بعده بشهر، ولا يصحُّ ذلك بالفاء.
وقد اختلف أبو حنيفة وصاحباه في ظهور أثر التَّراخي، فقال أبو حنيفة: يظهر أثره في الحكم والتَّكلِّم جميعا، حتى كان بمنزلة ما لو سكت ثمَّ استأنف.
وقال الصَّاحبان: التَّراخي راجع إلى الحكم فقط دون التَّكلِّم. وتفرَّع على ذلك الخلاف مسائل تنظر في (كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي) (١٩٦/٢)، شرح التَّلويح على التَّوضيح (١٩٤/١)، الموجز في أصول الفقه (ص: ٧٨ ـ ٨٠).

(٢) كقولك: (وزيد في الدار)، وقد ترد بمعنى: (على)؛ كقوله ﷻ: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، وقد يتجوز بها في قولهم: (نظرت في العلم الفلاني). الإحكام، للآمدي (٩٤/١).

(٣) «أمَّا (مِنْ) فهي قد تكون لابتداء الغاية؛ كقولك: (سرت من بغداد)، وللتَّبعيض؛ كقولك: (أكلت من الخبز)، ولبيان الجنس؛ كقولك: (خاتم من حديد)، وزائدة؛ كقولك: (ما جاءني من أحد)». الإحكام، للآمدي (٩٤/١).

و(إلى) لانتهاء الغاية. وتجيء بمعنى: (مع)؛ نحو: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ [النِّساء: ٢][1].

و(الباء) لتعدية اللَّازم، وللتَّبعيض في المعتدي عند[2] الشَّافعي[3]؛

---

(١) وأمَّا (إلى) فهي قد تكون لانتهاء الغاية كقولك: (سرت إلى بغداد)، وبمعنى: (مع)؛ كقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ [النِّساء: ٢]. الإحكام، للآمدي (٩٤/١)، وانظر: البحر المحيط (٥٥/٢)، شرح التَّلويح (٢١٦/١)، قواطع الأدلَّة (٤٣/١)، العدَّة (٢٠٣/١)، المغني، لابن قدامة (١٣٧/١)، (١١٧/٤).

وخالف العكبري في ذلك فقال: «(إلى) لانتهاء الغاية، وهي مقابلة لـ: (مِنْ). وقال قوم: تكون (إلى) بمعنى: (مع)؛ كقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾، و﴿مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٥]، ﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ﴾ [هود: ٥٢]، ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

وهذا كلُّه لا حجَّة فيه، بل هي للانتهاء، والمعنى: لا تضيفوا أموالهم إلى أموالكم، وكنَّى عنه بالأكل كما قال: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [النِّساء: ٢٩]؛ أي: لا تأخذوا، و﴿مَنْ أَنصَارِىٓ﴾؛ أي: من ينصرني إلى أن أُتمَّ أمرَ الله ﷻ، أو موضعها حال؛ أي: من أنصاري مضافا إلى الله.

ومثله: ﴿إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ﴾، وأمَّا قوله ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ ففيه وجهان:

أحدُهما: أنَّها على بابها، وذاك أنَّ (المرفق) هو الموضع الذي يتَّكئ الإنسان عليه من رأس العضد، وذلك هو (المفصل) وفويقه؛ فيدخل فيه مِفْصَلُ الذِّراع، ولا يجب في الغسل أكثر منه.

والثاني: أنَّ (إلى) تدلُّ على وجوب الغسل إلى المرفق، ولا تنفي وجوب غسل المرفق، لأنَّ الحدَّ لا يدخل في المحدود، ولا ينفيه التَّحديد؛ كقولك: (سرت إلى الكوفة)، فهذا لا يوجب دخول الكوفة ولا ينفيه، وكذلك (المرفق) إلَّا أنَّ وجوب غسله ثبت بالسَّنة» اللُّباب في علل البناء والإعراب (٣٥٧/١).

(٢) في (ر) [ب: ٤]: «عنه».

(٣) قال الإمام النَّوويُّ في (المجموع): «وأمَّا قولهم: الباء للإلصاق فقال أصحابنا: لا نسلِّم=

نحو: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦][1].

= أنها هنا للإلصاق، بل هي للتَّبعيض، ونقلوا ذلك عن بعض أهل العربيَّة، وقال جماعة منهم: إذا دخلت الباء على فعل يتعدَّى بنفسه كانت للتَّبعيض كقوله ﷻ: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾، وإن لم يتعدَّ فللإلصاق؛ كقوله ﷻ: ﴿وَلۡيَطَّوَّفُواْ بِٱلۡبَيۡتِ﴾ [الحج: ٢٩]». المجموع (٤٠٠/١)، وانظر: الحاوي الكبير، للماوردي (١٣٦/١).

والتبعيض قال به الكوفيون والأصمعي والفارسي وابن مالك [تسهيل الفوائد ص: ١٤٥]. نحو: ﴿عَيۡنٗا يَشۡرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦]، أي: منها. وخرج بعضهم على ذلك قوله ﷻ: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾. وأنكره ابن جني قائلا: «فأما ما يحكيه أصحاب الشافعي ـ رحمه الله ـ عنه من أن (الباء) للتبعيض، فشيء لا يعرفه أصحابنا، ولا ورد به ثبت». سر صناعة الإعراب [١٢٣/١]، لسان العرب، (با) (٣٦٤/١٥)، وغيره كابن دريد وابن عرفة وابن برهان وغيرهم. انظر: القواعد والفوائد الأصولية (ص: ١٤٠) وما بعدها.

وقال ابن العربي في (أحكام القرآن) (٥٦٩/٢): «إنها هنا تفيد فائدةً غير التبعيض، وهو الدلالة على ممسوح به. قال: والأصل فيه: (امسحوا برءوسكم الماء). فتكون من باب القلب. والأصل: (رءوسكم بالماء)». انظر ما قاله ابن العربي بتمامه في (أحكام القرآن) (٥٦٩/٢). بتصرف عن (شرح الكوكب المنير) (٢٧١/١)، رفع الحاجب (٣٨٧/٣)، وانظر: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول) (ص: ١٠٨)، أصول السرخسي (٢٢٨/١)، البحر المحيط (١٥/٢ ـ ١٦)، (٥٢/٣)، قواطع الأدلة (٤٤/١)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام (٢٥٣/٢ ـ ٢٥٤)، تاج العروس، الباء، (٤٠٤/٤٠)، المصباح المنير (٥٤/١).

(١) وأمَّا (الباء) فللإلصاق؛ كقولك: (به داء). وقد تكون للاستعانة؛ كقولك: (كتبت بالقلم)، والمصاحبة؛ كقولك: (اشتريت الفرس بسرجه). وقد ترد بمعنى (على) قال الله ﷻ: ﴿وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مَنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِقِنطَارٖ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِدِينَارٖ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]؛ أي: على قنطار، وعلى دينار. وقد ترد بمعنى: (من أجل) قال الله ﷻ: ﴿وَلَمۡ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيّٗا﴾ [مريم: ٤]؛ أي: لأجل دعائك، وقيل بمعنى: في دعائك. وقد تكون زائدة كقوله ﷻ: ﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].=

و(إنَّما)(١) للحصر(٢)، وتجيء للتَّأكيد؛ نحو: إنَّما الرَّجل زيدٌ.

[فَصْلٌ
في المحكم والمتشابه]

ثمَّ لا يجوز الخطاب بما لا يفهم؛ لأنَّه لغوٌ، ومقطَّعات السُّورة وأسمائها(٣).

= الإحكام، للآمدي (٩٤/١)، وانظر المعنى مفصَّلا في (دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون)، (١١١/١)، وانظر: البحر الرَّائق (٣/١).

(١) في (ر) [ب: ٤]: «وإنها للحضر».

(٢) قوله: (إنَّما) للحصر، هو «جمع الشَّيء فيما أشير إليه، ونفيه عما سواه؛ تقول: (إنَّما في الدَّار زيد)، أي: ليس فيها غيره، وإنما الله واحد، أي: لا إله إلَّا واحد». اللُّمع في أصول الفقه، للشِّيرازي (ص: ٣٤).

(٣) أصل (التَّشابه) أن يشبه اللَّفظ في الظَّاهر، والمعنيان مختلفان قال الله ﷻ في وصف ثمر الجنة: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [البقرة: ٢٥]، أي: متَّفق المناظر، مختلف الطُّعوم، وقال: ﴿تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: ١١٨]، أي: أشبه بعضها بعضا في الكفر والقسوة، ومنه يقال: (اشتبه عليَّ الأمر): إذا أشبه غيره، فلم تكد تفرق بينهما، و(شبهت علي): إذا ألبست الحق بالباطل، ومنه قيل لأصحاب المخاريق: أصحاب الشبه؛ لأنهم يشبهون الباطل بالحق، ثمَّ قد يقال لكل ما غمض ودق: متشابه، وإن لم تقع على الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره، ألا ترى أنَّه قد قيل للحروف المقطَّعة في أوائل السُّور: متشابه، وليس الشَّك فيها والوقوف عندها لمشاكلتها غيرها والتباسها بها» الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي (٩٢/١). قال الغزاليُّ: «الظَّاهر أنَّ الله ﷻ لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحدٍ من الخلق. فإن قيل: فما معنى الحروف في أوائل السُّور؛ إذ لا يعرف أحدٌ معناها؛ قلنا: أَكْثَرَ النَّاس فيها، وأقربها أقاويل؛ أحدها: أنها أسامي السُّور حتى تعرف بها؛ فيقال: سورة: (يس) و(طه). وقيل: ذكرها الله ﷻ لجمع دواعي العرب إلى الاستماع؛ لأنها تخالف عادتهم فتوقظهم عن الغفلة حتى تصرف قلوبهم إلى الإصغاء فلم يذكرها لإرادة معنى، وقيل: إنما ذكرها كناية عن سائر حروف المعجم الَّتي لا يخرج عنها جميع كلام العرب تنبيها أنَّه=

ولا يجوز إرادة[1] غير الظَّاهر من غير بيان[2].

وقيل: ليس في القرآن إلَّا العربيَّ؛ لقوله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]. فقيل: لا يخرجه عن العربيَّة ألفاظٌ قليلةٌ؛ فالقصيدة[3] المشتملة على ألفاظ عربيَّة تسمَّى فارسيَّة[4].

= ليس يخاطبهم إلَّا بلغتهم وحروفهم، وقد ينبه ببعض الشَّيء على كلِّه؛ يقال: (قرأ سورة البقرة).. الخ». المستصفى (١/٨٥)، المنخول (ص: ١٩٢)، وانظر: شرح الكوكب المنير (٢/١٤٤)، وانظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام (١/٨٩)، والحاصل أنَّ الحروف المقطَّعة لا يجوز أن نقول: ليس لها معنى؛ لأنَّ القرآن أنزله الله جل وعلا وأمر بتدبُّره فقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء: ٨٢]، ولم يستثن الله ﷻ آية من آية، ولا كلمة من كلمة بأمره التَّدبر، فأمر بتدبره، ويدخل في ذلك (الحروف المقطَّعة)، وهذا يبيِّن لك أن القول الظَّاهر الصَّحيح الثَّابت هو أنَّ الأحرف المقطَّعة لها معنى.

(١) في (ر) [ب: ٤]: «إيراد».

(٢) الظَّاهر: هو الواضح الجليُّ، والخفيُّ الَّذي لا يدرك إلَّا بلطف. أمَّا غير الظَّاهر فهو ما أبى النَّص أن يدل عليه. قال عبد القاهر عن المسرفين في التَّأويل: «فهم يستكرهون الألفاظ على ما لا تُقِلُّه من المعاني». أسرار البلاغة (ص: ٣٦٣). أي: فما لا تُقِلُّه الألفاظ من المعاني فليس ظاهرًا. وما تُقِلُّه فهو الظَّاهر سواء أكان جليًّا أم خفيًّا.

(٣) أي: الفارسية. في (ر) [ب: ٤]: «بالقصيدة».

(٤) استدل جماعةٌ منهم الشَّافعي ـ رحمه الله ـ وابنُ جرير وأبو عبيدة والقاضي أبو بكر بوصف القرآن بكونه عربيًّا على أنَّه لا معرب فيه. وشدَّد الشَّافعيُّ النَّكير على من زعم وقوع ذلك فيه. وكذا أبو عبيدة فإنَّه قال: من زعم أنَّ فيه غير العربيَّة فقد أعظم القول.
ووجه ابن جرير ما ورد عن ابن عباس وغيره في تفسير ألفاظ منه أنها بالفارسيَّة أو الحبشيَّة أو النبطيَّة كذا بأن ذلك ممَّا اتَّفق فيه توارث اللُّغات. وقال غيره: بل كان للعرب الَّتي نزل القرآن بلغتهم بعض مخالطة لأهل سائر الألسنة في أسفارهم، فعلقت من لغاتهم ألفاظ غيرت بعضها بالنقص من حروفها واستعملتها في أشعارها ومحاورتها حتى جرت مجرى العربي الفصيح ووقع بها البيان وعلى هذا الحد نزل بها القرآن. =

....

= وقال آخرون: كلُّ تلك الألفاظ عربيَّة صرفة، ولكن لغة العرب متَّسعة جدًّا، ولا يبعد أن تخفى على الأكابر الأجلَّة. وقد خفي على ابن عباس معنى: (فاطر) و (فاتح). ومن هنا قال الشَّافعي في (الرِّسالة): لا يحيط باللُّغة إلَّا نبيٌّ.

وذهب جمعٌ إلى وقوع غير العربيِّ فيه، وأجابوا عن الآية بأنَّ الكلمات اليسيرة بغير العربيَّة لا تخرجه عن العربيَّة فالقصيدة الفارسيَّة لا تخرج عن كونها فارسيَّة بلفظة عربية.

وقال غير واحد: المراد أنَّه عربي الأسلوب. واستدلوا باتفاق النُّحاة على أنَّ منع صرف نحو: (إبراهيم) للعلميَّة والعجمة. ورُدَّ بأنَّ الأعلام ليست محلَّ خلاف، وإنما الخلاف في غيرها، وأجيب بأنَّه إذا اتفق على وقوع الأعلام فلا مانع من وقوع الأجناس ونظر فيه.

واختار الجلال السُّيوطيُّ القول بالوقوع، واستدلَّ عليه بما صحَّ عن أبي ميسرة التَّابعي الجليل أنَّه قال: (في القرآن من كلِّ لسان)، وروي مثله عن سعيد بن جبير ووهب بن منبه. وذكر أنَّ حكمة وقوع تلك الألفاظ فيه أنَّه حوى علوم الأوَّلين والآخرين، ونبأ كلِّ شيءٍ فلا بدَّ أن تقع فيه الإشارة إلى أنواع اللُّغات لتتمَّ إحاطته بكلِّ شيءٍ، فاختير له من كلِّ لغةٍ أعذبها وأخفُّها وأكثرها استعمالا للعرب، وأيضا لما كان النبي ﷺ مرسلًا إلى كلِّ أمَّة ناسب أن يكون في كتابه المبعوث به من لسان كلِّ قومٍ شيءٌ.

وقد أشار إلى الوجه الأوَّل ابن النَّقيب. وقال أبو عبد الله القاسم بن سلام بعد أن حكى القول بالوقوع عن الفقهاء: والمنع عن أهل العربيَّة الصَّواب تصديق القولين جميعًا، وذلك أن هذه الأحرف أصولها عجميَّة كما قال الفقهاء؛ لكنَّها وقعت للعرب فعرَّبتها بألسنتها وحوَّلتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربيَّة، ثمَّ نزل القرآن وقد اختلطت هذه الأحرف بكلام العرب فمن قال: إنها عربيَّة فهو صادق، ومن قال: إنها عجميَّة فهو صادق ومال إلى هذا القول: الجواليقيُّ وابنُ الجزريِّ وآخرون...». روح المعاني (١٢/١٧٤)، الرِّسالة، للشَّافعي (ص: ٤٢)، وقد فصَّل القول في ذلك السُّبكيُّ في (الإبهاج) (١/٢٨٠)، وانظر: نهاية السُّول (١/٢٨٠)، الإتقان في علوم القرآن (١/٣٩٤)، البرهان في علوم القرآن (١/٢٩٦)، حواشي الشَّرواني والعبادي (٣/٢٠٩). وقد ذكر محمد رشيد رضا في (مجلة المنار) بحثًا لغويًّا بيَّن فيه براءة القرآن الكريم من بعض الألفاظ الأعجميَّة نقلًا عن العالم الأثري (أحمد بك كمال). انظر: مجلة المنار (٢٢/٦٧٥).

[الأمر]

فَصْلٌ

طلب الفعل إما[1] على سبيل الاستعلاء، وهو الأصل، أو على سبيل التَّساوي، وهو الالتماس[2]، أو سبيل التسفل[3]، وهو السُّؤال[4].

فالأمرُ: القول الطَّالب للفعل على سبيل الاستعلاء، ولا يشترط العلوُّ لذمِّ

(١) في (ر) [ب: ٤]: «إنَّما هو».

(٢) «وتسمية التَّساوي بالالتماس اصطلاحٌ خاصٌّ كما قال ابنُ دقيق العيد في (شرح العنوان)». الإبهاج (٢١٨/١).

(٣) في (ر) [أ: ٥]: «السفل».

(٤) «والطَّلب إن كان بطريق العلو سواء كان عاليا حقيقة أو لا فهو أمر، وإن كان على طريق السُّفل سواء كان سافلا في الواقعِ أم لا فدعاء. وقيل: من الأعلى أمرٌ، ومن الأدنى دعاءٌ» الكليَّات (ص: ٤٤٧).

قال ابنُ عرفة في تفسير قوله ﷻ: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]: «الطَّلب من الأدنى للأعلى سؤال عند المنطقيين ودعاء عند النَّحويين. ومنهم من قال: إن كان لله ﷻ فهو دعاء، وإن كان لغيره فهو أمر» تفسير ابن عرفة [١٠٢/١]. قال الأخضريُّ:

أَمْـرٌ مَـعَ اسْـتِعْلا وَعَكْسُـهُ دُعـا ... وَفـي التَّسـاوِي فَالْتِمـاسٌ وَقَعـا

فالأمرُ ما دلَّ على الفعل بذاته كاضرب، وقوله: (مَعَ اسْتِعْلا)، أي: مع إظهار الطَّالب العلوَّ على المطلوب منه. (وَعَكْسُهُ)، أي: طلبُ الفعلِ لا مع استعلاء، بل مع خضوع وإظهار الطَّالب الانخفاض عن المطلوب منه دعاء، وفي التَّساوي التماس، كقول بعض الخدمة لبعض: أعطني عمامتي. السلَّم بشرح الشَّيخ درويش القويسني (ص: ١٧). وقد حقَّق صاحبُ (الكليَّات) أنَّ الطَّلب مع الخضوع مطلقًا ليس بدعاء، بل الدُّعاء مخصوصٌ بالطَّلب من الله ﷻ في العرف وفي جميع الاصطلاحات. انظر ذلك كلَّه مفصَّلًا ومبيَّنًا في (أساليب الخطاب في القرآن بين المخاطِب والمكلَّف) (ص: ٨٦٨ فما بعد).

الأدنى بأمر الأعلى(١)، ولا الإرادة(٢)؛ لأن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان ولم

(١) والحاصل أنَّ منهم من اشترط في مسمَّى الأمر (الاستعلاء)، ومنهم من اشترط (العلو)، وهو أن يكون الكلام صادرًا ممَّن هو أعلى رتبةً من المأمور في واقع الأمر. ومنهم من اشترط الأمرين معا؛ (العلو والاستعلاء). ومنهم من لم يشترط أيّا منهما.
والصَّواب: أنَّ الأمر الَّذي يصلح مصدرًا للتَّشريع لا يكون إلَّا ممَّن هو أعلى رتبةً، أي: من الله ﷻ، أو من رسوله ﷺ، ولذا فاشتراط العلوِّ هو الأقرب. والفرق بين (الاستعلاء) و(العلو): أنَّ الاستعلاء صفة في الأمر نفسه، أي: في نبرة الصَّوت، أو في طريقة إلقائه، أو في القرائن المصاحبة، وأمَّا العلوُّ فهو صفة في الآمر؛ أي: أنَّ الآمر أعلى رتبة من المأمور في واقع الأمر. أصول الفقه الَّذي لا يسع الفقيهَ جهلُه، أ. د عياض بن نامي السلمي (ص: ٢١٧ ـ ٢١٨).
وفي (التقرير والتحبير): «.. ورجح نفي الأشعري العلو بذمهم، أي: العقلاء، الأدنى بأمر الأعلى؛ لأنه لو كان العلو شرطًا لم يتحقق الأمر من الأدنى فلا ذم، والاستعلاء بقوله تعالى عن فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف: ١١٠]؛ خطابًا لقومه، فإنه أطلق الأمر على قولهم المقتضي له فعلا غير (كف)، ولم يكن لهم استعلاء عليه، وكيف وهم كانوا يعبدونه؟ والعبادة أقصى غاية الخضوع، (ومنهم من جعله)، أي: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ لنفي العلو؛ لأن من المعلوم أنه لم يكن لهم علو على فرعون، فلا جرم أن مشى البيضاوي على أنه يفسدهما.
والحق اعتبار الاستعلاء كما صححه في موضع من (المحصول) وفي (المنتخب) وجزم به في (المعالم) والآمدي وابن الحاجب.
ونفي اشتراط العلو لذمهم الأدنى بأمر الأعلى؛ لما ذكرنا آنفًا من أنه لو اشترط العلو لم يكن هذا أمرا لانتفاء العلو، ولولا أن فيه استعلاءً لما استحق الذم موافقةً للتفتازاني في هذا التفصيل بتوجيهه، ولكن لقائل أن يقول: لا نسلم أنه لو لم يكن فيه استعلاء لما استحق الذم، لم لا يجوز أن يكون استحقاقه الذم لكونه آتيا بصورة الأمر مع انتفاء العلو عنه.. الخ». انظر ذلك مفصلا في (التقرير والتحبير) (١/٣٧١)، تيسير التحرير (١/٤١٦).

(٢) اتفق العلماء على أنَّ الأمر يشترط فيه إرادةُ التَّكلم بالصِّيغة، فلو صدر اللَّفظ من نائم ونحوه لا يسمَّى أمرًا في الاصطلاح، وإن وجدت الصيغة، ولكنَّهم اختلفوا هل يشترط فيه إرادة=

....

= الآمر إيقاع الفعل المأمور به؟ فذهب المعتزلة إلى أنَّ ذلك شرط في تسميته أمرا، فإذا لم يرد المتكلم بالصِّيغة وقوعَ المأمور به لا يسمَّى أمرًا.
وذهب الأشعريَّة إلى أنَّه ليس بشرط، فيسمَّى أمرا، سواء أراد الآمر وقوع الفعل أم لا.
استدلَّ المعتزلةُ بأنَّ الله ﷻ لا يأمر بما لا يريد وقوعه، وإلَّا لكان ظالما وهو سبحانه منزهٌ عن الظُّلم. وبقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ الآية [النَّحل: ٩٠]، وليس من العدل والإحسان أن يأمرنا بشيءٍ لا يريد منا إيقاعه.
واحتجَّ الأشعريَّةُ ومن تبعهم بأنَّ الله ﷻ يأمر الكافر بالإيمان وربما لم يؤمن، ولو أراد الله ﷻ منه الإيمان لوقع؛ لأنَّ الله ﷻ وصف نفسه بأنَّه: ﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦].
وهذا الخلاف لم يرد على محلٍّ واحدٍ، والفريقان أخطآ معا؛ حيث لم ينتبهوا إلى أنَّ (الإرادة) نوعان: إرادة كونيَّة قدريَّة: وهذه هي الَّتي لا بدَّ من وقوع متعلقها؛ فيصح أنَّ يقال: ما أراده الله ﷻ لا بدَّ أن يقع، بمعنى ما أراد الله ﷻ وقوعه إرادة كونيَّة قدريَّة، أي: ما قدر وقوعه وقع، والأشعريَّة نظروا إلى هذا النَّوع من الإرادة فوجدوا أنَّ الله ﷻ يأمر بأشياءَ ثمَّ لا تقع؛ فقالوا: إذا هو لم يرد وقوعها، بمعنى: لم يقدِّر في الأزل وقوعها.
والنَّوع الثَّاني: الإرادة الشَّرعيَّة: وهي بمعنى المحبَّة، وهذه تكون مع الأمر لا تفارقه، فما أمر الله ﷻ به عباده فهو يحبُّ أن يقع، ولكنَّه قد يقع فعلا أولا يقع تبعا لتقدير الله ﷻ وإرادته الكونيَّة، وهذه هي الَّتي نظر إليها المعتزلة، فقالوا: من شرط الأمر الإرادة. وتبيَّن من هذا أنَّ خطأ الفريقين جاء من جهة ظنِّهم أنَّ إرادة الله ﷻ واحدة لا تنقسم إلى هذين القسمين. ويمكننا أن نصحِّح ما قاله الأشعريَّة من أنَّ الأمر ليس من شرطه إرادة الآمر؛ أمَّا الإرادة الكونيَّة فواضحٌ عدم التَّلازم بينها وبين الأمر، وأمَّا الإرادة الشَّرعيَّة فهي تابعة للأمر، فالأمر يستلزم الإرادة الشَّرعيَّة، ويدلُّ عليها، فلا تكون شرطا في تسميته أمرا؛ لأنَّ الشَّرط ينبغي أن يعلم تقدُّمه على المشروط، ولأنَّ الشَّرط في اللُّغة العلامة، والإرادة خفيَّة لا نعرفها إلَّا بالأمر فلا يصحُّ جعلها شرطا في صحَّة الأمر.
والجميعُ متَّفقون على أنَّ السَّيد لو أمر عبده بذبح الشَّاة للضَّيف مثلا، وهو لا يريد منه أن يفعل ذلك أنَّه يعد آمرا له عند جميع العقلاء العارفين باللُّغة، فلا لوم على العبد لو فعل،=

يرده وإلا لآمن، ولعلمه بإضراره.

وقد يأمرُ العبدَ من عوتب على ضربه[1]، ....

= بل يلام على التَّرك، كما أنهم متَّفقون على أنَّ ما قام الدَّليل على عدم دخوله في الأمر لا يدخل ولا يكون مأمورًا به، ولو شمله لفظ الأمر لغة، فقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾؛ فالعدل مأمور به، ولكن يخرج منه ما لا يستطيعه الإنسان كالعدل بين الزَّوجات أو الأولاد أو الخصوم في الحبِّ القلبي.

وقد تبع ابنُ قدامة وكثيرٌ من الأصوليين [كالمصنف هنا] الغزاليَّ في عدم اشتراط الإرادة في الأمر من غير أن يقيدوا الإرادة بالكونيَّة القدريَّة، وخطَّأوا المعتزلة في اشتراط الإرادة من غير تفصيل، وكان الواجب أن يقولوا بالتفصيل الذي ذكرته آنفا. والله أعلم. أصول الفقه الذي لا يسع الفقيهَ جهلُه (ص: ٢١٨ ـ ٢٢٠).

(١) قال الأمديُّ في (الإحكام) في توضيح ذلك: «ولما انحسمت عليهم طرق التَّعريف قال قائلون منهم: الأمر هو إرادة الفعل، وقد احتجَّ الأصحابُ على إبطاله بأنَّ السَّيد المعاتب من جهة السُّلطان على ضرب عبده إذا اعتذر عن ذلك، قصد إظهار أمره، وأمره بين يدي السُّلطان قصدا لإظهار مخالفته لبسط عذره. والخلاص من عقاب السُّلطان له فإنَّه يعد آمرا، والعبد مأمورا ومطيعا بتقدير الامتثال، وعاصيا بتقدير المخالفة مع علمنا بأنَّه لا يريد منه الامتثال لما فيه من ظهور كذبه، وتحقيق عقاب السلطان له، والعاقل لا يقصد ذلك، غير أنَّ مثل هذا لازم على أصحابنا إن كان صحيحا في تفسيرهم الأمر بطلب الفعل؛ من جهة أنَّ السَّيد أيضا آمر في مثل هذه الصورة لعبده مع علمنا بأنَّه يستحيل منه طلب الفعل من عبده لما فيه من تحقيق عقابه وكذبه. والعاقل لا يطلب ما فيه مضرته وإظهار كذبه، وعند ذلك فما هو جواب أصحابنا في تفسير الأمر بالطلب يكون جوابا للخصم في تفسيره بالإرادة. [وهو سؤال مشترك الإلزام].

وإن زعم بعض أصحابنا أنَّ الأمر ليس هو الطَّلب، بل الإخبار باستحقاق الثَّواب على الفعل، فيلزمه أن يكون الآمر لعبده مما يصح تصديقه وتكذيبه في أمره لعبده ضرورة كون الأمر خبرا، وهو ممتنع، كيف وإنَّه على خلاف تقسيم أهل اللغة الكلام إلى أمر وخبر؟ والحقُّ في ذلك أن يقال: أجمع المسلمون من غير مخالفة من الخصوم على أنَّ من علم=

غيرَ مريدٍ للامتثال(١) إقامة(٢) لعذره.

[معاني صيغة الأمر]

وتجيء صيغة الأمر للوجوب؛ كـ: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢](٣).

= الله ﷻ أنَّه يموت على كفره أنَّه مأمور بالإيمان، وليس الإيمان منه مراد الله ﷻ؛ لأنَّه لا معنى لكونه مرادا لله ﷻ سوى تعلُّق الإرادة به، ولا معنى لتعلُّق الإرادة بالفعل سوى تخصيصها له بحالة حدوثه، فلا يعقل تعلُّقها به دون تخصيصها له بحالة حدوثه، وما لم يوجد لم تكن الإرادة مخصِّصة له بحالة حدوثه، فلا تكون متعلقة به، وليقنع بهذا هاهنا عما استقصيناه من الوجوه الكثيرة في علم الكلام..». انظر ذلك في (الإحكام في أصول الأحكام) (١٥٦/٢).

(١) في (ش) [ب: ٢]: «الامتثال». أي: السَّيد.

(٢) في (ر) [أ: ٥]: «أيامه».

(٣) إنَّ الأمرَ له أربعُ صيغٍ، وقد وردت في القرآن الكريم: ١ ـ فعلُ الأمر؛ وذلك كقوله ﷻ: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الإسراء: ٧٨]. ٢ ـ المضارع المجزوم بلام الأمر؛ كقوله ﷻ: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُواْ نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]. ٣ ـ اسم فعل الأمر؛ نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥]. ٤ ـ المصدر النَّائب عن فعل الأمر؛ نحو: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤]. وصيغةُ الأمر تدلُّ على الوجوب دلالةً حقيقيَّة، ولا تدلُّ على غير الوجوب من النَّدب والإباحة ونحوهما إلَّا بقرينة. والدَّليل على ذلك:

أوَّلا: إنَّ تارك المأمور يسمَّى عاصيا، وذلك لقوله ﷻ: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: ٩٣]، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦]، ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]، وقال ﷻ عن الَّذين يعصونه: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النِّساء: ١٤]، ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣]. فدلَّ ذلك=

وللنَّدب؛ ككاتبوهم(١).

= على أنَّ تارك المأمور يستحقُّ العذاب، واستحقاق العذاب على المأمور دليل على وجوبه؛ إذ غير الواجب لا عقاب على تركه بلا خلاف.

ثانيا: قال الله ﷻ: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

ثالثا: قال الله ﷻ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨]، فهو ذمٌّ على ترك امتثال الأمر بالرُّكوع، وهو دليل الوجوب.

رابعا: قال الله ﷻ لإبليس: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، فقرَّعه على مخالفة الأمر. أساليب الخطاب في القرآن (ص: ٦١٢ ـ ٦١٣)، وانظر: مذكَّرة الشَّيخ الشِّنقيطي على روضة النَّاظر (ص: ١٩١ ـ ١٩٢)، شرح الكوكب المنير (٣/٤٠)، شرح مختصر الرَّوضة (٢/٣٦٥ ـ ٣٦٩)، شرح البدخشي، ومعه شرح الإسنوي على منهاج الوصول (٢/٢٤ فما بعد).

(١) أي: في قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣] الأمرُ محمولٌ في أغلبه على الوجوبِ إلَّا إن صرفته قرينةٌ عن الوجوب، لأنَّ الأصل في الأمرِ الوجوبُ، فإن صرفته قرينةٌ عن الوجوب انصرف إليها. كما قيل في قول الله ﷻ: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾. فقد ذَهَبَ كثيرٌ من العلماءِ إلى أنَّ هذا الأمر أمرُ إرشادٍ واستحبابٍ وندب على الصَّحيح، لا أمر تحتُّمٍ وإيجاب، بل السيِّد مخيَّرٌ إذا طلب منه عبده الكتابةَ، إن شاء كاتَبَه، وإن شاء لم يكاتِبْه. قال القرطبيُّ: «وتعليقه هنا بشرط (علم الخير) فيه؛ فعلَّق الوجوب على أمرٍ باطن؛ وهو علم السَّيِّد بالخيريَّة. وإذا قال العبد: كاتبني؛ وقال السَّيِّد: لم أعلم فيك خيرا؛ وهو أمرٌ باطنٌ، فيرجع فيه إليه، ويعوَّل عليه. وهذا قويٌّ في بابه».

والنبي ﷺ بعد هذا الأمر لم يكاتب عبيده، ولا كل الصَّحابة أيضًا كاتبوا عبيدهم، فلو كان الأمر واجبا لامتثلوه أتمَّ امتثال، لكن عدم امتثالهم صرف الأمر من الوجوب إلى الاستحباب، فتكون مكاتبة السَّيِّد لعبده بالشَّرط المذكور في الآية مستحبة لا واجبة. والقاعدة العامَّة في الشَّريعة (أنَّ المالك له حريَّة التَّصرف في ملكه)، وأوَّل الآية نصَّتْ على ثبوت الملك له: ﴿مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾.

ويرى القاضي حسين من الشَّافعية أنَّ الأمر هنا للنَّدب لقرينة أخرى، وهي أنَّه (وقع بعد=

ومنه التَّأديب؛ كـ: «كُلْ مِمَّا يَلِيكَ»[1].

والإرشاد؛ نحو: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٨٢][2].

= حظرٍ)، والأمر بعد الحظر للنَّدب عنده، والحظرُ السَّابق هو تحريم بيع مال الشَّخص بماله، وهو ممتنع، والكتابة كذلك، ثمَّ جاء الأمر بها فصارت للنَّدب، انظر: التَّمهيد، للإسنوي (ص: ٧٤)، تفسير القرطبي (٢٥٤/١٢)، شرح الكوكب المنير (١٩/٣)، شرح مختصر الرَّوضة (٣٥٥/٢)، إتحاف ذوي البصائر (١٩٧/٥)، التَّحصيل من المحصول (٢٧٢/١)، إرشاد الفحول (ص: ١٧٤)، البرهان في أصول الفقه (ص: ٢١٧)، التَّحبير (٢١٨٥/٥)، التَّلخيص، للجويني (٩٧/٢)، المحصول (٧٥/٢)، المدخل (ص: ٢٢٣)، أصول السَّرخسي (٣٢١/٢)، الإبهاج (١٧/٢).

(١) أخرجه البخاريُّ [٥٠٦٢]، ومسلم [٥٣٨٩]، وغير واحد. وقد ذكر معنى التَّأديب في الحديث غير واحد. انظر: تفسير الثَّعالبي (الجواهر الحسان) (٧٤/١)، الكليَّات (ص: ١٧٩)، البرهان في أصول الفقه (٢١٨/١)، شرح التَّلويح (٢٨٧/١)، المستصفى (٢٠٥/١)، المنخول (٢٠٢/١)، حاشية العطَّار على جمع الجوامع (٤٧٠/١)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام (١٦٤/١)، نهاية السُّول (٣٢٩/١ ـ ٣٣٠)، إرشاد الفحول (ص: ١٧٤)، الإحكام، للآمدي (١٦٠/٢).

ومنهم من قال: هو من النَّدب. انظر: الإبهاج (١٥/٢)، وانظر: الإحكام، للآمدي (١٦٠/٢)، ولكنَّ السُّبكيَّ قال في موضع آخر من (الإبهاج): «وقد جعله بعضهم قسيما للمندوب والحق أن افتراقها افتراق العام والخاص... [قال:] الَّذي نصَّ عليه الشَّافعيُّ ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ـ في غير موضع أنَّ من أكل ممَّا لا يليه عالما بنهي النَّبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان آثما عاصيا وذكره شارح (الرِّسالة) أبو بكر الصَّيرفي، وأقرَّه عليه. والشَّافعي نصَّ عليه على هذه المسألة في أخوات لها غريبات أخرجهنَّ والدي ـ رحمه الله وأطال الله بقاه ـ وصف فيهنَّ كتابه المسمَّى: (بكشف اللَّبس عن المسائل الخمس ونص المنصوص وقد ذكرنا عيون ذلك المختصر في ترجمة البويطي من كتابنا: (طبقات الفقهاء)». بتصرُّفٍ عن (الإبهاج) (١٧/١).

(٢) ومن ذلك قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبُۢ بِٱلْعَدْلِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. =

وللإباحة؛ كـ: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾ [البقرة: ٦٠][1].

وللتَّهديد؛ كـ: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠][2].

= والضَّابط فيه أن يرجع لمصلحة في الدُّنيا، بخلاف النَّدب فإنَّه لمصالح الآخرة، وأيضا الإرشاد لا ثواب فيه، والنَّدب فيه الثَّواب. انظر: التَّحبير شرح التَّحرير (٥/٢١٨٦)، شرح الكوكب المنير (٣/٢٠)، وانظر: المحصول (٢/٥٧ ـ ٥٨)، فواتح الرَّحموت (١/٣٧٢)، المستصفى (١/٤١٩ ـ ٤٢٢)، الإحكام، للآمديِّ (٢/١٤٢)، نهاية السُّول (٢/١٧)، شرح التَّلويح (١/٢٨٨)، المختصر، للبعليِّ (ص: ٩٨)، التَّحصيل من المحصول (١/٢٧٢).

وفي (أساليب الخطاب): «وقد لا ينفكُّ عن معنى الإرشاد، فقد يكون لمصلحة في الدُّنيا، ولمصلحة في الدُّنيا والآخرة معا كما في قوله ﷻ: ﴿قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التَّحريم: ٦]، يعني بالتَّأديب والتَّعليم، ونحو قوله ﷻ: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]». أساليب الخطاب (ص: ٦٤٨).

(١) الإباحة نحو قوله ﷻ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢]، ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وقوله ﷻ: ﴿فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ﴾ [الملك: ١٥]، ولكن ممَّا ينبغي التَّنبه إليه أنَّ الإباحة إنما تستفاد من خارج، فلهذا يحمل الأمر عليها مجازًا بعلاقة المشابهة المعنويَّة؛ لأنَّ كلا منهما مأذون فيه. انظر: شرح مختصر الرَّوضة (٢/٣٥٥)، وانظر: إتحاف ذوي البصائر (٥/١٩٨)، شرح الكوكب المنير (٣/١٧ ـ ١٨)، الإبهاج (٢/١٥ ـ ١٩)، التَّحصيل من المحصول (١/٢٧٢)، أساليب الخطاب (ص: ٦٤٧)، و(من ص: ٧١٦ إلى ص: ٧١٩).

(٢) انظر: الإبهاج (٢/١٥ ـ ١٨)، الإحكام، للآمدي (٢/١٦٠)، البحر المحيط (٢/٩٣)، البرهان (١/٢١٧)، التَّبصرة (ص: ٢٠)، التَّحبير (٥/ ٢١٨٩)، التَّلخيص (١/٢٤٦)، شرح التَّلويح (١/٢٨٨)، المختصر، لابن اللحام (ص: ٩٨)، المدخل (١/١٠٩)، المستصفى (١/٢٠٥ ـ ٢٠٦)، قواطع الأدلَّة (١/٤٩)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (١/١٦٥)، الإحكام، للآمدي (٢/١٦٠)، شرح مختصر الرَّوضة=

ومنه الإنذار؛ نحو: ﴿تَمَتَّعُواْ﴾ [إبراهيم: ٣٠][1].

= (٣٥٦/٢)، إتحاف ذوي البصائر (١٩٩/٥)، شرح الكوكب المنير (٢٣/٣ ـ ٢٤)، التَّحصيل من المحصول (٢٧٢/١). نهاية السُّول (٣٢٨/١)، (٣٣٢/١).

(١) ونحو قوله ﷻ: ﴿خُذُواْ حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: ٧١]. وإذا ثبتَ استعمالُ هذه الصِّيغة في هذه المعاني، فهو حقيقةٌ في الطَّلب الجازم منها، مجازٌ في غيره من المعاني. انظر: شرح مختصر الرَّوضة (٣٥٧/٢ ـ ٣٥٨). ونحوه قوله ﷻ: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُواْ وَيَتَمَتَّعُواْ﴾ [الحجر: ٣].

وقد جعله بعضهم نوعا من التَّهديد. انظر: تفسير الرَّازي [١٢٤/١٩]، ولكنَّ الصَّحيح أنَّ هناك فرقا بينه وبين التَّهديد، وذلك من وجوه؛ الأوَّل: الإنذارُ يجبُ أن يكون مقرونا بالوعيد، كالآية السَّابقة، والتَّهديد لا يجب فيه ذلك.

الثَّاني: أنَّ الفعل المهدَّد عليه يكون ظاهر التَّحريم والبطلان، أمَّا الإنذار فقد يكون ذلك وقد لا يكون.

الثَّالث: أنَّ التَّهديد عرفا أبلغ في الوعيد والغضب من الإنذار. انظر الفرق بينهما في (شرح الكوكب المنير) (٢٤/٣ ـ ٢٥)، وفي (الإبهاج) (١٨/٢)، وفي (إتحاف ذوي البصائر)، (٢٠٥/٥)، وانظر: البرهان في أصول الفقه (٢١٧/١)، حاشية العطَّار على جمع الجوامع (٤٧٠/١)، أساليب الخطاب (ص: ٦٥٠ ـ ٦٥١).

وفي (المحصول): «ويقرب منه [أي: من التَّهديد] (الإنذار)؛ كقوله ﷻ: ﴿قُلْ تَمَتَّعُواْ﴾ [إبراهيم: ٣٠]؛ وإن كانوا قد جعلوه قسما آخر». المحصول (٥٩/٢). «والفرق بينهما ما قاله الجوهريُّ في (الصِّحاح)، فإنَّه ذكر في (باب الدَّال) أنَّ (التَّهديد) هو التَّخويف، ثمَّ ذكر في (باب الرَّاء) أنَّ (الإنذار) هو الإبلاغ، ولا يكون إلَّا في التَّخويف، هذا كلامه، فقوله ﷻ: ﴿قُلْ تَمَتَّعُواْ﴾ أمر بإبلاغ هذا الكلام المخوف الَّذي عبَّر عنه بالأمر؛ وهو ﴿تَمَتَّعُواْ﴾، فيكون أمرا بالإنذار.

وقد فرَّق الشَّارحون بفروقٍ أخرى لا أصل لها فاجتنبها. والعلاقة التي بينه وبين الإيجاب هي المضادَّة؛ لأنَّ المهدد عليه إمَّا حرام أو مكروه». نهاية السُّول (٣٣٢/١)، الصِّحاح، للجوهري، مادَّة: (هدد) (٥٥٦/٢)، ومادَّة: (نذر) (٨٢٥/٢).

وللامتنان؛ كـ: ﴿كُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ﴾ [الأنعام: ١٤٢][(١)].

وللإكرام؛ نحو: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾ [الحجر: ٤٦][(٢)].

وللتَّسخير: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥][(٣)].

---

(١) ونحوه الآيات التَّالية: [البقرة: ٥٧، ١٧٢، ٢٥٤،]، [المائدة: ٨٨]، [الأعراف: ١٦٠]، [النَّحل: ١١٤]، [طه: ٨١]، [الروم: ٢٨]، [المنافقون: ١٠]. «والفرقُ بينه وبين الإباحة أنَّ الإباحة هي الإذن المجرَّد، والامتنان أن يقترن به ذكر احتياجنا إليه، أو عدم قدرتنا عليه، ونحوه، كالتَّعرض في هذه الآية إلى أنَّ الله ﷻ هو الَّذي رزقه.
وفرَّق بعضهم بأنَّ الإباحة تكون في الشَّيء الَّذي سيوجد، بخلاف الامتنان، والعلاقة هي مشابهة الإيجاب في الإذن؛ لأنَّ الامتنان يكون في مأذون فيه». شرح البدخشي على منهاج الوصول (٢١/٢)، وينظر: أساليب الخطاب (٦٤٩ ـ ٦٥١)، إتحاف ذوي البصائر (٢٠٤/٥)، وينظر الفرق أيضا في (شرح الكوكب المنير) (٢٢/٣)، وفي (البحر المحيط)، للزَّركشيِّ (٩٣/٢)، التَّحبير (٢١٨٨/٥)، وفرَّق بعضهم بين (الإنعام) و(الامتنان) باختصاص (الإنعام) بذكر أعلى ما يحتاج إليه. انظر: البناني على جمع الجوامع (٣٧٣/١).

(٢) فإنَّ قرينة قوله ﷻ: ﴿بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾ يدلُّ عليه، والعلاقة هي المشابهة في الإذن، وكقوله ﷻ أيضا: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلْخُلُودِ﴾ [ق: ٣٤]. انظر: شرح البدخشي على منهاج الوصول (٢١/٢)، إتحاف ذوي البصائر (١٩٨/٥)، شرح الكوكب المنير (٢٣/٣)، وانظر: نهاية السُّول (١٨/٢)، جمع الجوامع (٣٧٣/١)، التَّحصيل من المحصول (٢٧٢/١)، أساليب الخطاب (من ص: ٣٤٩ إلى٣٥٢). و(ص: ٦٤٩).

(٣) والفرقُ بينه وبين التَّكوين كما في قوله ﷻ: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾؛ أنَّ التَّكوين سرعة الوجود عن العدم، وليس فيه انتقال من حالةٍ إلى حالة، والتَّسخير هو الانتقال إلى حالة ممتهنة، إذ التَّسخير لغة: هو الذِّلة والامتهان في العمل، ومنه قوله ﷻ: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا﴾ [الزُّخرف: ١٣]؛ أي: ذَلَّله لنا لنركبه، وقولهم: فلان سخَّره السُّلطان. والبارئُ ﷻ خاطبهم بذلك في معرض التَّذليل.
والعلاقة فيه وفي التَّكوين هي المشابهة المعنويَّة، وهي التَّحتم في وقوع هاتين، وفي فعل=

وللتَّعجيز؛ نحو: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣][(١)].

وللإهانة كقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدُّخان: ٤٩][(٢)].

وللتَّسوية؛ نحو قوله ﷻ: ﴿فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟﴾ [الطُّور: ١٦][(٣)].

= الواجب. وقد يقال: العلاقة فيهما الطَّلب.

والتَّعبير بالتَّسخير صرَّح به غير واحد. وادَّعى بعض الشَّارحين أنَّ الصَّواب السُّخرية، وهي الاستهزاء، ومنه قوله ﷻ: ﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ﴾ [الحجرات: ١١]، وهذا عجيب؛ فإن فيه ذهولا عن المدلول السَّابق الَّذي ذكرته وتغليظا لهؤلاء الأئمَّة، وتكرارا لما يأتي؛ فإنَّ الاستهزاء لا يخرج عن الإهانة أو الاحتقار. ومنهم من أطلق على المثال السَّابق أنَّه من (إظهار القدرة). انظر: شرح البدخشي على منهاج الوصول (٢١/٢ ـ ٢٢)، أساليب الخطاب (٦٥٥ ـ ٦٥٦)، المستصفى (ص: ٧٠، وص٢٠٤)، التَّحصيل من المحصول (٢٧٢/١)، لباب المحصول في علم الأصول، لابن رشيق (٥١٩/٢)، التَّحبير (٢١٩٤/٥)، شرح الكوكب المنير (٣٠/٣) وسمَّاه الغزاليُّ في (المنخول): (نهايةَ الاقتدار). المنخول (ص: ٢٠٤).

(١) «والعلاقة بينه وبين الإيجاب هي المضادَّة؛ لأنَّ التَّعجيز إنما هي في الممتنعات، والإيجاب في الممكنات». شرح البدخشي على منهاج الوصول (٢٢/٢)، وانظر: (ص: ٦٥٧)، ومن (ص: ٥٢٨) إلى (٥٥٢) من (أساليب الخطاب).

ويتحقَّق الإعجاز إذا تحقَّقت أمور ثلاثة: ١ ـ التَّحدي، أي: (طلب المباراة والمعارضة). ٢ ـ أن يكونَ الدَّافعُ إلى ردِّ التَّحدي قائما. ٣ ـ أن يكونَ المانعُ منتفيا. انظر ذلك مفصَّلا في (التِّبيان في علوم القرآن)، للشَّيخ محمَّد علي الصَّابوني (ص: ٩٣ ـ ٩٤)، وأساليب الخطاب من (ص: ٥٢٨) إلى (٥٥٢).

(٢) والعلاقة فيه وفي الاحتقار هو المضادَّة؛ لأنَّ الإيجاب على العباد تشريف لهم لما فيه من تأهيلهم لخدمته إذ كلُّ أحد لا يصلح لخدمة الملك، ولما فيه من رفع درجاتهم. ومنهم من ذكر في المثال السَّابق أنَّه للتقريع والتَّوبيخ، والمعنى متقارب. وهو من (خطاب التَّهكم)، وضابطه أن يأتي بلفظ ظاهره الخير والكرامة، والمراد ضدُّه. انظر: أساليب الخطاب (٦٥١ ـ ٦٥٣)، شرح البدخشي ومعه شرح الإسنوي على منهاج الوصول (١٧/٢ ـ ٢٣).

(٣) وعلاقته المضادَّة؛ لأنَّ التَّسوية بين الفعل والتَّرك مضادَّة لوجوب الفعل. انظر: شرح=

وللدُّعاء؛ نحو: «اللهمَّ اغفر لي»(١).

وللتَّمنِّي:

ألاَ أيّها اللَّيلُ الطويل ألاَ انجلِ...(٢).

= البدخشي على منهاج الوصول (٢/٢٢)، شرح الكوكب المنير (٣/٢٧ ـ ٢٨)، إتحاف ذوي البصائر (٥/٢٠١).

(١) والأحاديث الَّتي ورد الدُّعاء فيها بهذه الصِّيغة كثيرةٌ جدًّا. انظر على سبيل المثال: صحيح البخاري [(٧٨٤)، (٤٠٤٢)، (٤٦٨٣)، (٤٧٨٤)]، [(١١٠٣)، [٤١٧٦]، [٥٣٥٠]، [٥٩٨٠]، [٦٠٣٥]، [٦٠٣٦]، [٧٠٣٩]. والعلاقة فيه الطَّلب. انظر: الإبهاج (٢/١٥)، (٢/١٩)، شرح التَّلويح (١/٢٨٨)، المختصر، لابن اللَّحام (ص: ٩٩)، المدخل (١/١٠٩)، نهاية السُّول (١/٣٢٩)، (١/٣٣٤)، المختصر، للبعلي (ص: ٩٩).

(٢) هذا شطر بيت لامرئ القيس، والشَّطر الآخر: (بِصُبْحٍ وَمَا الإصْبَاحُ منِكَ بِأَمْثَلِ). انظر: ديوان امرئ القيس (ص: ١٨)، الأغاني (٩/٨٦)، الإيضاح (ص: ١٤٢)، المثل السَّائر (١/٢٤٠)، (٢/٣٢٥)، خزانة الأدب وغاية الأرب (٢/٢٧٨)، زهر الآداب (٢/١٤٥)، صبح الأعشى (٢/٣٠٨)، لباب الآداب (ص: ١٠٧)، نهاية الأرب (١/١٣٠)، (٧/١٤٧). و(الانجلاء) الانكشاف، و(الأمثل) الأفضل. انظر: الإبهاج (٢/١٥)، (٢/١٩)، البرهان في أصول الفقه (١/٢١٨)، شرح التَّلويح (١/٢٨٨)، المحصول (٢/٦٠)، المختصر، لابن اللحام (ص: ٩٩)، المدخل (١/١٠٩)، نهاية السُّول (١/٣٢٩)، شرح مختصر الرَّوضة (٢/٣٥٦) فواتح الرَّحموت (١/٣٤٢)، المحلي على جمع الجوامع (١/٣٧٤).

وفي (البحر) «فالمراد بقوله: (انجلي) بمعنى: الانجلاء لطوله. ونزلوا ليل المحب لطوله منزلة ما يستحيل انجلاؤه مبالغةً، وإلا فانجلاء الليل غير مستحيل». البحر المحيط (٢/٩٦).

وفي (شرح الكوكب المنير) و(التحبير): «وإنما حمل على التمني دون الترجي [والترجي يكون في المطموع فيه، والمترقب الحصول عليه]؛ لأنه أبلغ. لأنه نزل ليله لطوله منزلة المستحيل انجلاؤه. كما قال الآخر: وليل المحب بلا آخر؛ [هذا عجز بيت من المتقارب لخالد الكاتب، وصدره: (رقدت ولم ترث للساهر)؛ ذكره الجرجاني في (دلائل الإعجاز) (ص: ٣٥٣)، وعبد السلام هارون في (معجم شواهد العربية (ص: ١٩٣)]. =

وللاحتقار[1]؛ نحو: ﴿أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [يونس: ٨٠][2]، وللتَّكوين[3]؛ ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧][4]،

= قال بعضهم: والأحسن تمثيل هذا كما مثله ابن فارس لشخص تراه: (كن فلانا). وفي الحديث: قول النبي ﷺ؛ وهو على طريق تبوك «كن أبا ذر» [هذا الحديث رواه الحاكم وصححه، لكن الذهبي قال: فيه إرسال. انظر: المستدرك مع تعليقات الذهبي في (التلخيص) (٥٢/٣) (٤٣٧٣)، وانظر: تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف، للزيلعي (١٠٦/٢ ـ ١٠٧)] ورأى آخر فقال: «كن أبا خيثمة»؛ [هذا الحديث أخرجه مسلم (٧١٩٢)]؛ لأن امرأ القيس قد يدعي استفادة التمني منه من (ألا) لا من صيغة (افعل)، بخلاف هذا المثال.

وقد يقال: إن (ألا) قرينة إرادة التمني بافعل، وأما (كن فلانا) فليس أن يكون إياه، بل الجزم به، وأن ينبغي أن يكون ذلك، فلما احتمل أن هذا في المثالين ذكرتهما». شرح الكوكب المنير (٣٠/٣)، التحبير (٢١٩٤/٥). وفي (نهاية السول): «وإنما جعل المصنف هذا الشاعر متمنيًا ولم يجعله مترجيًا؛ لأن الترجي يكون في الممكنات، والتمني في المستحيلات، وليل المحب لطوله كأنه مستحيل الانجلاء؛ ولهذا قال الشاعر: (وليل المحب بلا آخر)؛ فلذلك جعله متمنيًا». نهاية السول (٣٣٤/١ ـ ٣٣٥).

(١) في (ر) [ب: ٥]: «والاصعار».

(٢) والعلاقة فيه هي المضادة؛ لأن الإيجاب على العباد تشريف لهم لما فيه من تأهيلهم لخدمته، إذ كل أحد لا يصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجاتهم. نهاية السول (١٦٢/١)، وشرح الكوكب المنير (٢٧/٣).

(٣) في (ر) [ب: ٥]: «وللتطريق» ومعناه: الخروج عن الجادة، أو التَّكهُّن والتَّخمين، وللمرأة إذا خرج منها نصف الولد ثم نَشِب، ويستعمل للقطاة. وهذه المعاني كلُّها غير واردة هنا؛ فلعلَّ الصَّحيح ما أثبتناه كما جاء في كتب الأصول. انظر في اللغة: لسان العرب (٢١٥/١٠)، مادَّة: (طرق)، وتاج العروس (٨٠/٢٦)، مادَّة: (طرق)، التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف (٧٢/١)، الفروق اللُّغوية (٤٢/١). وانظر في الأصول: إرشاد الفحول (٢٥٥/١)، الإبهاج (١٦/٢)، قواطع الأدلَّة (٢٩٥/١).

(٤) قال الأصفهاني: «يمكن رده إلى مجاز التشبيه؛ لأن البعض يوجد فيه فأشبه الطلب بوجه،=

وبمعنى الخبر[(١)]؛ كـ: «**إِذَا لَمْ تَسْتَحْيِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ**»[(٢)]

واتَّفقوا على أنَّه[(٣)] في غير الطَّلب مجاز[(٤)].

ويَرِدُ النَّهي للتَّحريم؛ نحو: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ**﴾ [الأنعام: ١٥٢]، وللكراهة: (لا تستنج بيمينك)[(٥)]، وللتَّحقير: ﴿**لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ**﴾ [الحجر: ٨٨]،

= فإن التعجيز والتكوين والتخيير طلب بوجه ما». البحر المحيط (١٥٥/٣).

(١) والعلاقة بين الأمر والخبر: أن الأمر يدل على وجود الفعل، كما أن الخبر يدل على وجود الفعل أيضا، جاء في (شرح الكوكب المنير): «قال أرباب المعاني: وهو أبلغ من صريح الأمر والنهي؛ لأن المتكلم لشدة طلبه نزل المطلوب بمنزلة الواقع لا محالة، ومن هنا تعرف العلاقة في إطلاق الخبر بمعنى الأمر والنهي». شرح الكوكب المنير (٣٢/٣).

(٢) الحديث رواه البخاري، رقم [٣٤٨٤] و[٦١٢٠]. ونص الحديث كاملا: عن أبي مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة إذا لم تستحي فاصنع ما شئت».

(٣) أي: الأمر.

(٤) قال الآمديُّ: «وقد اتَّفقوا على أنها؛ [أي: صيغة افعل] مجازٌ فيما سوى الطَّلب والتَّهديد والإباحة» الإحكام (١٦٢/٢). غير أنهم اختلفوا بعد ذلك في دلالتها على هذه الثلاثة إلى مذاهب:

الأوَّل: أنها مشتركة اشتراكا لفظيًّا بين هذه الثلاثة، كاشتراك (القرء) بين الطهر والحيض.

الثَّاني: أنها حقيقة في الإباحة مجاز فيما سواها.

الثالث: مذهب الجمهور أنها حقيقة في الطلب ومجاز فيما سواه. قال الآمديُّ: وهذا هو الأصحُّ.

ثمَّ إنَّ الجمهور الَّذين ذهبوا إلى دلالته على الطَّلب اختلفوا بينهم في دلالته على الوجوب أو غيره إلى مذاهب، سيأتي بيانها في التَّعليق على قوله: «ثمَّ الأكثرون على أنَّ الأمر إذا تجرَّد عن القرائن كان للوجوب». انظر: اللُّمع (٢٢/١)، البحر المحيط (٨٥/٢)، الإحكام للآمدي (١٦١/٢)، كشف الأسرار (١٥٧/١)، وأثر الاختلاف د. الخن (ص: ٣٠٠).

(٥) ساقطة من (ش) [أ: ٣].

ولبيان العاقبة؛ نحو: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا﴾ [إبراهيم: ٤٢]، وللدُّعاء؛ نحو: (ربَّنا أكرمنا ولا تحرمنا)[١]، وللإرشاد: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]، ولليأس[٢].

وتَرِدُ صيغة الخبر للأمر؛ نحو: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وبمعنى النَّهي: «لا تُنْكِحُ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ»[٣].

---

(١) ساقطة من (ش) [أ: ٣].

(٢) في (ر) [أ: ٣] «وللتابين». واليأس: قطع الأمل. وذلك كقوله ﷻ: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ﴾ [التحريم: ٧]. انظر: إرشاد الفحول (١/٢٧٩)، والمنخول (١/١٤٦). والبرهان (١/١٥٩).

(٣) رواه البيهقي في (الكبرى) (٧/١١٠) [١٤٠٠٤]، والدارقطني (٣/١٩٤) [١٥٩ ـ ١٦٠].
وابن ماجه بلفظ: «لا تزوج المرأة المرأة» [١٨٨٢]. وقال الحافظ ابن حجر: «ابن ماجه والدارقطني من طريق ابن سيرين عن أبي هريرة، وفي لفظ: «وكنا نقول إن التي تزوج نفسها هي الزانية»، ورواه الدارقطني أيضًا من طريق أخرى إلى ابن سيرين، فبين أن هذه الزيادة من قول أبي هريرة. ورواه البيهقي من طريق عبد السلام بن حرب عن هشام عنه بها موقوفا. ومن طريق محمد بن مروان عن هشام مرفوعًا. قال: ويشبه أن يكون عبد السلام حفظه، فإنه ميز المرفوع من الموقوف». التلخيص الحبير (٣/٢٤٤).
وقال ابن الملقن: «وله عنه طرق منها: طريق عبيد بن يعيش، ثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي، عن عبد السلام بن حرب، عن هشام بن حسان، عن محمد بن سيرين، عن أبى هريرة مرفوعًا: «لا تزوج المرأة المرأة، ولا تزوج المرأة نفسها، وكنا نقول: إن التي تزوج نفسها هي الزانية». رواه الدارقطني، وهذا الطريق على شرط مسلم، و(المحاربي) وإن كان قد قال ابن معين فيه: إنه يروي المناكير عن المجاهيل؛ فقد وثقه مرة أخرى، وقال أبو حاتم: صدوق يروي عن مجهولين أحاديث منكرة فيفسد حديثه بذلك.
قلت: لم يرو هنا عن مجهول، فحديثه هذا جيد على أن (المحاربي) هذا قد أخرج له الشيخان فجاز القنطرة، ولم ينفرد به، بل توبع. رواه محمد بن سعيد بن الأصبهاني، عن عبد السلام به، ومحمد ثقة، كما قال النسائي، ويعقوب بن شيبة، وخرج له البخاري». البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير (٧/ ٥٦٢).

[موجب الأمر]

ثمَّ الأكثرون على أنَّ الأمر إذا تجرَّد عن القرائن(١) كان(٢) للوجوب(٣)؛ لقوله(٤) ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣] الآية؛ ولأنَّ تارك المأمور به عاصٍ، قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣]؛ ولِذَمِّهِ ـ تعالى ـ على تَرْكِ المأمورِ في قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨].

وقيل: للنَّدب. ومَيْل حجَّة الإسلام(٥) ....

(١) القرائن: جمع قرينة؛ وهي المانعة من إرادة المعنى الحقيقي للأمر وهو الوجوب. وتنقسم إلى قرائن مقال وإلى قرائن أحوال. ولا سبيل لحصرها هنا. انظر البرهان (١/١٢٥)، والمستصفى (ص: ٤٠٦).

(٢) ساقطة من (ش) [أ: ٣].

(٣) هذا هو رأي الجمهور وهو أحد ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنَّ الأمر يدل على الوجوب بعينه، ولا ينصرف إلى غيره إلَّا بقرينة. وهذا مذهب الجمهور.

الثَّاني: أنَّه حقيقة في النَّدب. وهو مذهب كثير من المعتزلة، وجماعة من الفقهاء.

الثَّالث: أنَّه مشترك بين الوجوب والنَّدب اشتراكا لفظيًّا. انظر في المذاهب وأدلتها: انظر: اللُّمع (١/٢٢)، البحر المحيط (٢/٨٥)، الإحكام، للآمدي (٢/١٦١)، كشف الأسرار (١/١٥٧)، وأثر الاختلاف، د. الخن (ص: ٣٠٠).

(٤) في (ر) [ب: ٥]: «كقوله».

(٥) هو: محمَّد بن محمَّد بن محمَّد الإمام، حجَّة الإسلام، زين الدِّين، أبو حامد، الطُّوسي، الغزالي، ولد بطوس سنة [٤٥٠ هـ] أخذ عن إمام الحرمين ولازمه حتى صار أنظر أهل زمانه، وجلس للإقراء في حياة إمامه، وصنَّف وبعد وفاة الإمام، رحل في طلب العلم،=

إلى التَّوقف[١] إذ ورد لهما[٢].

[الأمر بعد الحظر]

والأمر بعد الحظر كغيره[٣]، وقيل: للإباحة؛ كـ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾

= ثمَّ عكف على التَّصنيف والعبادة ونشر العلم، ودرس بنظامية (نيسابور) مدَّة، ثمَّ تركها. توفي سنة [٥٠٥ هـ]، ومن تصانيفه: (البسيط)، و(الوسيط)، و(الوجيز)، و(المستصفى)، و(المنخول)، و(إحياء علوم الدِّين)، و(الاقتصاد في الاعتقاد)، وغيرها الكثير. طبقات الشَّافعية، لابن قاضي شهبة (٢٩٣/١)، طبقات الشَّافعية الكبرى (١٩١/٦)، سير أعلام النُّبلاء (٣٢٣/١٩)، وانظر: الأعلام (٢٢/٧)، ومعجم المؤلِّفين (٢٦٦/١١).

(١) انظر المستصفى (ص: ٤٠٦) وما بعدها.

(٢) في (ر) [أ: ٦]: «هما». أي: الوجوب والنَّدب، فقد قال الغزاليُّ ـ رحمه الله ـ: «والاقتضاء موجود في النَّدب، والوجوب على اختيارنا في أن النَّدب داخل تحت الأمر، فهل يتعين لأحدهما أو هو مشترك؟» المستصفى (ص: ٤٠٦).

(٣) هذا ما رجَّحه المصنِّف، وهو أنَّ الأمر بعد الحظر يعود إلى ما كان عليه قبله ـ وهو الوجوب عند التَّجرد عن القرائن ـ، وهو اختيار المجد ابن تيمية والكمال بن الهمام.
المذهب الثَّاني: الإباحة، ونقله الآمديُّ عن أكثر الفقهاء والمتكلمين. والقول بالإباحة نص عليه الإمام الشَّافعي، ونقله ابن برهان في (الوجيز) عن أكثر الفقهاء والمتكلِّمين، ورجَّحه ابن الحاجب.
المذهب الثَّالث: التَّوقف، وإليه ذهب إمام الحرمين، واختاره جماعة، وتردَّد الآمديُّ بينه وبين القول بالإباحة، حيث قال: «فيجب التَّوقف، كيف وأن احتمال الحمل على الإباحة أرجح».
المذهب الرَّابع: وذهب إليه الإمام الغزاليُّ، وهو أنَّ الحظر إذا كان لعلَّةٍ، وكان بصيغة (افعل) فيدل على أنَّه لرفع الذَّم فقط، وإلَّا فيبقى موجب الصِّيغة على أصل التَّردُّد بين الإيجاب والنَّدب. فقد جاء في (المستصفى): «والمختار أنَّه ينتظر، فإن كان الحظر السَّابق عارضا لعلَّة، وعلقت صيغة (افعل) بزواله، كقوله ﷻ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] فعُرْف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذمَّ فقط حتى يرجع حكمه إلى ما قبله، وإن احتمل=

[المائدة: ٢]، وقيل: إذا عُلِّق على زوال علَّة(١) عُروض التَّحريم فكقَبْله(٢).

والنَّهي للتَّحريم(٣)؛

= أن يكون رفع هذا الحظر بندب وإباحة لكن الأغلب ما ذكرناه، كقوله ﷻ: ﴿فَٱنتَشِرُواْ﴾ [الجمعة: ١٠] وكقوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فادَّخروا».

أمَّا إذا لم يكن الحظر عارضا لِعِلَّة ولا صيغة (افعل) علق بزوالها، فيبقى موجب الصِّيغة على أصل التردد بين النَّدب والإباحة، ونزيح هاهنا احتمال الإباحة، ويكون هذا قرينة تزيح هذا الاحتمال، وإن لم تعيِّنه، إذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع، أما إذا لم ترد صيغة (افعل)، لكن قال: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ﴾ [المائدة: ٢] فأنتم مأمورون بالاصطياد، فهذا يحتمل الوجوب والنَّدب، ولا يحتمل الإباحة؛ لأنَّه عرف في هذه الصورة، وقوله: أمرتكم بكذا، يضاهي قوله: (افعل) في جميع المواضع إلَّا في هذه الصورة وما يقرب منها». المستصفى (ص: ٤١٩). راجع في المذاهب: الإحكام، للآمدي (١٩٨/٢) المسودة (١٦/١) رفع الحاجب (٥٤٨/٢) وتيسير التَّحرير (١/ ٤٢٧) وما بعدها،. انظر قواطع الأدلَّة (٤٦/١)، نهاية السُّول (٣٥٢/١)، غاية الوصول (٥٢/١)، شرح الكوكب المنير (١٩/٣)، حاشية العطَّار على شرح الجلال المحلي (٢١٢/١)، البحر المحيط (١١١/٢).

على أنَّ بعض الأصوليين عدَّ ورود الأمر بعد الحظر قرينة صارفة عن الوجوب حتى قال القاضي ـ رحمه الله ـ: «لو كنت من القائلين بالصِّيغة لقطَعْت بأنَّ الصِّيغة المطلقة بعد الحظر مجرأة على الوجوب». البحر المحيط في أصول الفقه (٣٠٣/٣).

(١) في (ر) [أ: ٦]: «علمه».

(٢) في (ر) [أ: ٦]: «فكفيله».

(٣) يبيِّن المصنِّف هنا الرَّاجح من معاني النَّهي، فقد سبق بيان هذه المعاني عند قوله: «ويَرِدُ النَّهي للتَّحريم» فإعادة ذكره هنا لبيان الرَّاجح من هذه المعاني مع الاستدلال وليس تكرارا فليتنبه، وإن كان الأولى ذكره هناك.

ثمَّ إنَّ العلماء في دلالة النَّهي على التحريم أو غيره على مذاهب:

أحدها: هذا وهو مذهب الجمهور، وقد نص عليه الشافعي رضي الله عنه في (الأم)؛ فقال: «أصل النهي من رسول الله ﷺ أن كل ما نهى عنه فهو محرم حتى تأتي عنه دلالة تدل=

لقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧][(١)].

[اقتضاء الأمر التكرار أو الفور]

ولا يقتضي الأمرُ[(٢)] التَّكرارَ[(٣)] ....

= على أنه إنما نهى عنه لمعنًى غير التحريم».

المذهب الثَّاني: أنَّ النَّهي يدلُّ حقيقة على الكراهة؛ لأنها يقين فحمل عليه، ولا يدلُّ على التَّحريم إلا بقرينة.

المذهب الثَّالث: أنَّه مشترك بين التَّحريم والكراهة اشتراكا معنويّا أو لفظيّا.

المذهب الرَّابع: التَّوقف، فلا يقتضي النَّهي التحريم، ولا غيره إلا بدليل.

انظر في المذاهب: الأم (٢٩١/٧)، الإحكام، للآمدي (٢٠٩/٢)، البحر المحيط (١٥٣/٢)، التَّقرير والتَّحبير (٣٨٠/٢)، شرح الكوكب المنير (٨٣/٣)، حاشية العطَّار (٢١٣/١).

(١) ولأنَّ الصَّحابة رجعوا في التَّحريم إلى مجرَّد النَّهي.

(٢) المراد بالأمر ـ هنا ـ الَّذي تجرَّد عن القرائن الدَّالة على التَّكرار أو الفور، أمَّا إذا دلَّت قرينة على إرادة التَّكرار أو الفور فإنَّه يصار إليه.

(٣) هذا الَّذي ذكره المصنِّف هو رأي الجمهور. وللعلماء مذاهب في اقتضاء الأمر التَّكرار أو عدمه، وهي كما يأتي:

اتَّفق العلماء على أن المَرَّة الواحدة لا بدَّ منها، لعدم وجود الماهيَّة عند عدمها، أمَّا ما زاد على المَرَّة الواحدة فقد اختلف فيها العلماء إلى مذاهب:

المذهب الأَوَّل: أنَّه لا يوجب التَّكرار ولا يحتمله، وهذا مذهب جمهور الفقهاء والمحقِّقين. وهو ما رجَّحه المصنِّف.

المذهب الثَّاني: لا يوجب التَّكرار ولا يحتمله إلَّا إذا عُلِّق بشرط، كقوله ﷻ: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ [المائدة: ٦]، أو صفة، كقوله ﷻ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النُّور: ٢]، فيتكرَّر بتكرُّر الشَّرط أو الصِّفة، وهذا القول منقولٌ عن بعض مشايخ الحنفيَّة، وهو قولٌ لبعض الشَّافعيَّة. =

ولا الفَوْرَ[1]؛ لأنَّه[2] لإيجادُ[3]......................................

= **المذهب الثَّالث:** لا يوجب التَّكرار ولكن يحتمله، ونسب هذا القول للشَّافعي رَضِوَٱللَّهُعَنهُ، وهو ما اختاره الآمديُّ في (الإحكام).

المذهب الرَّابع: يوجب التَّكرار المستوعب لجميع العمر، إلَّا إذا قام دليل مانع من ذلك. وإلى هذا مال الإسفراييني من أصحاب الشَّافعي، وأبو حاتم القزويني، وعبد القاهر البغدادي، وغيرهم.

المذهب الخامس: الوقف، إمَّا على معنى أنَّه مشترك بين التَّكرار وعدمه، فلا يحمل على أحدهما إلَّا بقرينة، أو لأنَّه موضوع لأحدهما ولا نعرفه، فلا بدَّ من البيان. وإلى هذا ذهب إمام الحرمين والواقفية. انظر في المذاهب وبيانها: البحر المحيط (٢/١١٧) وما بعدها، تيسير التَّحرير (١/٤٣٤)، كشف الأسرار (١/١٨٥)، العدَّة (١/٢٧٥)، إرشاد الفحول (٢٧٥)، الإحكام، للآمدي (٩/١٧٧)، الإبهاج (٢/٥٠)، البرهان (١/٩٩)، وأثر الاختلاف د. الخن (ص: ٣١٧ ـ ٣١٩).

(١) انقسم علماء الأصول في اقتضاء الأمرِ الفورَ إلى ثلاثة مذاهب:
المذهب الأوَّل: أنَّه لا دلالة في الأمر على فور ولا تراخٍ، بل يدل على الطلب مجرَّدا عن تعلقه بزمان معيَّن، وإن كان الأفضل المسارعة إلى أدائه. وإلى هذا ذهب الجمهور ومنهم المصنِّف.
المذهب الثَّاني: أنَّه يدلُّ على الفور، وهو قول كلِّ من يقول بأنَّ الأمر يقتضي التَّكرار؛ لأنَّه يلزم منه استغراق الأوقات ومنها الوقت الأوَّل عَقِيب الأمر. وهو ظاهر مذهب الحنابلة، وقول مالك في أصل المذهب.
المذهب الثَّالث: الوقف، وهو اختيار إمام الحرمين ومذهب الواقفية، ثمَّ اختلف هؤلاء فيما بينهم في تأثيم المتأخِّر، فالبعض أثَّمه كإمام الحرمين، وبعضهم لا. وانظر في المذاهب وتفصيلها واستدلالها: العدة (١/٢٨١)، إرشاد الفحول (١/٢٥٩)، أصول البزدوي (١/٤٨)، الإبهاج (٢/٥٨)، الإحكام، للآمدي (٢/١٨٩)، البحر المحيط (١/١٧٠)، البرهان (١/١٠٤)، التَّقرير والتَّحبير (٢/٢٩٥)، شرح الكوكب المنير (١/٤٨)، نهاية السُّول (١/٣٦٠)، وأثر الاختلاف د. الخن (ص: ٣٢٤).

(٢) أي: الأمر.

(٣) في (ر) [أ: ٦]: «اتِّحاد».

الماهيَّة[١]، بخلاف النَّهي فإنَّه للمَنْع عنه[٢]،

ولا يحصل إلَّا بالانتهاء أبدًا، وكذا[٣] إذا علق[٤] على وقت[٥] في الأصحِّ[٦].

وإذا كُرِّر الأمر فالأصحُّ الحمل على فائدة جديدة دون التَّأكيد[٧].

---

(١) هذا أحد أدلَّة الجمهور القائلين بأنّ الأمر المطلق لا يفيد الفور ولا التكرار. وتقريره: أنَّ الأمر طلب إيجاد الماهيَّة فيتحقق وجودها بالمرة الواحدة، سواء أكان الامتثال على الفور أم لا، ولا حاجة للتَّكرار، فلو قال الزَّوج لوكيله ـ مثلا ـ: «طلِّق زوجتي» لم يملك إلَّا تطليقة واحدة، ولو أمر السيِّدُ عبدَه بدخول الدَّار ـ مثلا ـ برأت ذمته بمرَّة واحدة؛ لأنَّ الأمر يفيد طلب تحقيق الماهيَّة، وقد تحققت.

(٢) أي: إيجاد الماهيَّة.

(٣) أي يقتضي النَّهي الفور والتَّكرار.

(٤) في (ر) [أ: ٥] زيادة «به».

(٥) وذلك كالنَّهي عن الصَّلاة في الأوقات المكروه.

(٦) قال في (العدَّة): «والتَّرك في ألفاظ صاحب الشَّريعة إذا علق بوقت اقتضى التَّكرار، فإذا قال: لا تزكوا إذا زالت الشَّمس، لم يسقط حكمه بترك مرَّة». العدة (١/٢٧١)، وانظر: التَّبصرة (١/٦٥)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل (١/١١٤)، إرشاد الفحول (١/٢٥٧).

(٧) التَّفصيل في مسألة تكرُّر الأمر أنَّ الأمرين إمَّا أن يكونا متعاقبين، أو غير متعاقبين ـ بأن يصدر أحدهما بعد فاصل طويل، أو بعد وقوع الأول منَ المأمور ـ فإن كانا غير متعاقبين، فالثَّاني أمر مستأنف، ولا يحمل على التَّكرار. وإن كانا متعاقبين، فإن كانا مختلفين، مثل: اضرب زيداً، أعط زيدًا درهمًا، فالثَّاني مستأنف بلا شكٍّ. وإن كانا متماثلين، فإن كان هناك ما يمنع من التَّكرار عادة، حُمِلَ على التَّأكيد. وإن لم يكن هناك مانع من التَّكرار اختلف العلماء على مذاهب:

الأوَّل: يعمل بهما معا فيُعَدُّ الثَّاني أمرًا جديدا، وهو رأي الجمهور.

المذهب الثَّاني: أنَّه تأكيد للأوَّل، وهو رأي بعض الشَّافعية، والجبائي، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة. =

والأمر يقتضي الإجزاء بالمأمور(١) به(٢).

= **المذهب الثَّالث**: الوقف حتى يظهر دليل يرجِّح العمل أو التَّأكيد فيعمل به. وهو رأي أبي بكر الصَّيرفي، وأبي الحسين البصري.
وإذا كان الأمران متعاطفين فللعلماء مذهبان:
الأوَّل: العمل به على الاستئناف، ويرجِّحه التَّعاطف؛ لأنَّه يقتضي التَّغاير. وهذا الرَّأي اختاره ابن الحاجب في أحد قولين في المسألة، وذكر القاضي عبد الوهاب من المالكيَّة: أنَّه الذي يجيء على أصول أصحابهم.
والثَّاني: الحمل على التَّأكيد، حكاه القاضي عبد الوهاب. ولم يفرق القاضي أبو بكر في (التقريب) بين حالة العطف وعدمها.
وهذا كلُّه إذا لم يترجَّح شيء منهما، فإن دلَّ دليل على التَّأكيد أو الاستئناف قدِّم الأرجح.
انظر: رفع الحاجب (٢/٥٦٥)، التَّبصرة (١/٥١)، روضة النَّاظر (١/٢٠٠)، نهاية السُّول (١/٣٦٤).

(١) أي: بفعل المأمور به.

(٢) لا خلاف بين الأصوليين في أنَّ المأمور إذا أتى بالمأمور به بكامل صفاته وشروطه؛ فإنه يكون ممتثلا بمعنى أنَّه قام بموجب الأمر يسقط الطلب عنه، وإنما يكون كافيا إذا كان مستجمعا لجميع الأمور المعتبرة فيه.
ولكنهم اختلفوا في الامتثال بمعنى إجزاء الفعل وسقوط القضاء عنه إلى مذهبين:
المذهب الأوَّل: أنَّ الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به، إذا امتثل المأمور بكمال وصفه وشرطه. ولا يجب القضاء؛ لأنَّ القضاء إنما يجب بأمر متجدِّد. وهذا رأي الجمهور وهو ما ذهب إليه المصنِّف
المذهب الثَّاني: لا يقتضي الإجزاء، ولا يمتنع وجوب القضاء، مع حصول الامتثال. والَّذي يدلُّ عليه الأمر إنما يدل على اقتضاء المأمور وطلبه لا غير، والإجزاء أمر زائد لا يدل عليه الأمر ولا يقتضيه. وذهب إلى هذا القول بعض المتكلمين، ومنهم أبو هاشم وتابعه القاضي عبد الجبار وأتباعه. سمَّاهم إمام الحرمين المستطرفين في علم الأصول، وقال: وسقوط هذا المذهب واضح لا حاجة إلى تكلف فيه، فلا معنى للإجزاء إلَّا قيام المخاطب بموجب الأمر من غير أن يبقى طلبة من قضية الأمر. على أنهم استدلوا بأن من أفسد حجه فهو=

وأمَّا النَّهي(١) ....

= مأمور بالإتمام، ولا يجزئه، بل يلزمه القضاء، ومن ظنَّ أنه متطهِّر فهو مأمور بالصَّلاة وممتثل إذا صلَّى ومطيع ومتقرب، ويلزمه القضاء، فلا يمكن إنكار كونه مأمورا ولا إنكار كونه ممتثلا حتى يسقط العقاب. وردَّ الجمهور بأنَّه لا يعترض عليه بالمضي في الفاسد من الحجِّ، ولا بمن صلَّى يظن الطَّهارة ثمَّ تبيَّن حدثه؛ لأنَّه في الأوَّل أفسد حجَّه، وفي الثَّاني صلَّى محدثا فلم يمتثل في واحد منهما على الوجه المطلوب. وذهب السبكيُّ إلى أنَّ الخلاف لفظيٌّ، فقال: ولا خلاف بين عبد الجبار، وغيره في براءة الذمة عند الإتيان بالمأمور به... وإذا عرفت هذا وضح لك أن الخلاف فيما نحن فيه لفظي؛ إذ الغرض أنه أتى بالمأمور به على وجهه، وإذا كان كذلك فلا خلاف في أنه يمكن أن يراد أمرٌ ثانٍ بعبارة يوقعها المأمور على حسب ما أوقع الأولى... فالجمهور لا يسمونه قضاء... وأبو هاشم، وعبد الجبار يسميانه قضاءً... انظر: مذكَّرة أصول الفقه، للشَّيخ الشنقيطي (ص: ١٩٥)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٥٤٥/٢)، المستصفى (ص: ٤٢٩)، المحصول (٢٢٨/١)، البرهان في أصول الفقه (١٢٠/١)، إرشاد الفحول (٢٧٠/١)، روضة النَّاظر (ص: ٢٠٥)، نهاية السُّول (١٥٥/١).

(١) للنَّهي حالات:

الحالة الأولى: أن يكون النَّهي مطلقًا، أي: مجردًا عن القرائن الَّتي تدلُّ على أنَّ النَّهي راجعٌ لذات المنهي عنه أو لغيره. وقد يرد هذا النَّوع من النهي عن أمور حسيَّة؛ كالسرقة مثلا، أو القتل، أو يكون نهيًا عن تصرفاتٍ شرعيَّة كالصَّلاة والصِّيام، ونحو ذلك.

الحالة الثَّانية: أن يرجع النَّهي لذات الفعل أو لجزئه، وذلك كبيع الحصاة ـ إن جعل العقد نفس الرَّمي كما في بعض تفسيرات الحديث ـ، وكالنَّهي عن بيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة.

الحالة الثَّالثة: أن يكون النهي راجعًا لوصف لازم للمنهي عنه وليس لذاته، وذلك كالنهي عن صيام يومي العيدين وأيام التَّشريق، فالنَّهي ـ هنا ـ ليس لذات الصَّوم، بل لوصف لازم له وهو كون الأيام أيام عيد وأكل وشرب.

الحالة الرَّابعة: أن يكون النَّهي راجعًا إلى وصف مجاور للمنهي عنه، غير لازم له،=

فقد قيل[١]: يدلُّ على الفساد[٢]، وقيل: لا يدلُّ،[٣] وإليه ميل[٤] حُجَّة الإسلام[٥]. وحيث فسد فلِخلل في ركن أو شرط. وقيل: إن رجع إلى ذات

= ويمكن انفكاكه عنه، وذلك كالنَّهي عن الصَّلاة في الأرض المغصوبة، والنَّهي عن البيع وقت داء الجمعة. انظر: أصول البزدوي (٥٠/١)، رفع الحاجب (٢٦/٣)، قواطع الأدلَّة (١١٣/١)، إرشاد الفحول (٢٨٠/١)، التَّقرير والتَّحبير (٣٢٥/٢)، تيسير التَّحرير (٣٧٥/١)، الفروق (١٤٧/٢).

(١) وهذا مذهب جمهور العلماء من الحنفيَّة، والشَّافعية، والمالكيَّة، والحنابلة، وبه قالت الظَّاهريَّة، وهو قول بعض المتكلمين. انظر: الإبهاج (٦٨/٢)، الإحكام، للآمدي (٢٠٩/٢)، البحر المحيط (١٧٠/٢)، العدة (٤٣٢/٢)، تيسير التحرير (٣٧٥/١).

(٢) الفساد مرادف للبطلان عند الجمهور فهما بمعنى واحد، وهو يفيد عدم سقوط القضاء في العبادات، وفي المعاملات عدم ترتب آثارها عليها، وتخلف أحكامها عنها، وخروجها عن كونها أسبابا مفيدة للأحكام. وعند الحنفيَّة الباطل ما لم يكن مشروعا بأصله، أمَّا الفاسد ـ عندهم ـ فهو قسمٌ مغاير، وهو: ما كان مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه. انظر: الإحكام، للآمدي (١٧٦/١)، المسودة (٨٠/١)، شرح الكوكب المنير (٤٧٣/١)، تيسير التَّحرير (٢٣٥/٢)، كشف الأسرار (٣٨٠/١).

(٣) وهذا رأي الإمام الغزالي كما ذكر المصنِّف، وأبو بكرٍ القفَّال، وهو قول أبي الحسن الكرخي من الحنفيَّة، ومذهب عامة المتكلمين كما ذكر الشِّيرازي في (التَّبصرة)، وهو قول الأشعري والقاضيين أبي بكر وعبد الجبار، وقال أبو إسحاق: وللشَّافعي كلامٌ يدلُّ عليه. انظر المراجع السَّابقة، والتَّبصرة (ص: ١٠٠)، والبحر المحيط (١٦٧/٢).

(٤) في (ر) [أ: ٦]: «مال».

(٥) قال الغزاليُّ ـ رحمه الله ـ: «والمختار أنَّه لا يقتضي الفساد، وبيانه أنا نعني بالفساد تخلف الأحكام عنها، وخروجها عن كونها أسبابا مفيدة للأحكام، ولو صرَّح الشَّارع وقال:... نهيتك عن الطَّلاق في الحيض لعينه، لكن إن فعلت بانت زوجتك، ونهيتك عن إزالة النَّجاسة عن الثَّوب بالماء المغصوب لكن إن فعلت طهر الثَّوب، فشيء من هذا ليس يمتنع ولا يتناقض، بخلاف قوله: حرمت عليك الطَّلاق وأمرتك به، أو أبحته لك،... فإن ذلك متناقض لا يعقل؛ لأنَّ التَّحريم يضاد الإيجاب. ولا يضاده كون المحرَّم منصوبا علامة=

المنهيِّ عنه دلَّ على الفساد، وإلَّا فلا.

وقيل[1]: يدُلُّ في العبادات لا في العقود، وإليه ميل الإمام الرَّازيُّ[2].

[مسألة]

ويستحيل أن يكون الشَّيء الواحد مأمورا به منهيًا عنه[3] معا[4]، والصَّلاة

= على حصول الملك والحل وسائر الأحكام.... ولو دلَّ على تخلف الأحكام ـ وهو المراد الفساد ـ فلا يخلو إمَّا أن يدلَّ من حيث اللغة أو من حيث الشَّرع، ومحال أن يدلَّ من حيث اللُّغة،... أمَّا من حيث الشَّرع فلو قام دليل على أنَّ النَّهي للإفساد ونقل ذلك عن النَّبي ﷺ صريحا لكان ذلك من جهة الشَّرع تصرُّفا في اللُّغة بالتغيير، أو كان النهي من جهته منصوبا علامة على الفساد، ويجب قبول ذلك ولكن الشأن في إثبات هذه الحجة ونقلها». المستصفى (ص: ٢١ ـ ٢٢٢).

«مسألة (١٦)؛ المناهي بجملتها في العقود محمولة على الفساد، وقد أجمع عليه الصَّحابة» (ص: ٢٨٨). وقوله: «ونحن نحمل النهي على الفساد إذا تمكن من الشَّيء مقصودًا». المنخول (ص: ١٩٨). إلَّا أنَّ (المستصفى) يقدَّم على (المنخول) في بيان آراء الإمام الغزالي، إذ إنَّه متأخِّر عن (المنخول) وهو في (المنخول) يتابع الجويني أما (المستصفى) فهو المعتمد في بيان آراء الإمام الغزالي الأصولية.

(١) وهذا مذهب أبي الحسين البصري وحكاه ابن الصباغ في (العدة) عن متأخري أصحابنا، وهو اختيار الإمام الرَّازي ـ كما ذكر المصنف ـ ونسب إلى الغزالي. انظر البحر المحيط (١٦٧/٢)، الإبهاج (٦٩/٢)، العدة (٤٤١/٢)، إرشاد الفحول (٢٨٠/١)، المحصول (٢٩١/١).

(٢) قال الإمام الرازي في (المحصول): «المسألة الرَّابعة: ذهب أكثر الفقهاء إلى أن النَّهي لا يفيد الفساد، وقال بعض أصحابنا: إنَّه يفيده، وقال أبو الحسين البصري: إنَّه يفيد الفساد في العبادات لا في المعاملات، وهو المختار. والمراد من كون العبادة فاسدة أنَّه لا يحصل الإجزاء بها». المحصول، للرَّازي (٢٩١/١).

(٣) ساقطة من (ر) [أ: ٦].

(٤) اتَّفق العلماء على أنَّ الأمر والنَّهي لا يجتمعان في أمرٍ واحد، وجهة واحدة. أمَّا إذا كان له=

في الدَّار المغصوبة صحيحة؛ لاختلاف جهتي الصَّلاة والغصب[1].

[مسألة]

والقضاء بأمر مجدَّد[2]؛ نحو: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلاَةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا

= جهتان، فإن كانتا متلازمتين فلا يجتمعان كالأوَّل، وإن كانت الجهتان غير متلازمتين فلا مانع من اجتماع الأمر والنَّهي في الشَّيء الواحد لاختلاف الجهة.

لكن الاختلاف من قبل العلماء وقع في تلازم الجهتين وعدم تلازمهما، كما اختلف العلماء في متعلق النَّهي، فالجمهور على أنَّه يقتضي الفساد والبطلان، بينما فرق الحنفيَّة بين النَّهي الوارد على الأصول فإنَّه يوجب البطلان، وبين النَّهي الوارد على الوصف فإنه يوجب الفساد، أما النهي الوارد على أمر آخر يجاور الشيء أو يتعلق به، فلا يؤثر عليه.

انظر: تقريرات الشربيني على جمع الجوامع (١/١٩٧ ـ ١٩٨)، حاشية البناني (١/٢٠١)، أصول السرخسي (١/٨٩)، المسودة (ص: ٨١)، كشف الأسرار (١/١٧٧) وما بعدها، حاشية ابن عابدين (٥/٤٩) بدائع الصنائع (٥/٢٩٩)، الفروق، للقرافي (٢/١٨٣)، المستصفى (ص: ٩٥)، شرح الكوكب المنير (١/٤١٧).

(١) وبناء على ذلك اختلف العلماء في فروعٍ كثيرة؛ منها الصَّلاة في الدَّار المغصوبة، وفي الأوقات المكروهة، وصوم يوم النَّحر، أمَّا المثال الَّذي ذكره المصنِّف، وهو الصَّلاة في الدَّار المغصوبة فاختلاف جهتيها باعتبار أنَّ الصَّلاة مأمور بها من حيث إنها صلاة، منهي عنها من حيث إنها شغل ملك الغير عدوانًا، وهو الغصب والغصب منهي عنه. فقال الحنابلة بعدم صحتها؛ لأنَّ الصَّلاة لا تكون واجبة ومحرَّمة في آنٍ واحد، وقال الجمهور بصحَّتها؛ لأنَّ الوجوب يتعلَّق بالصَّلاة، والنَّهي يتعلَّق بالغصب. انظر: المغني (١/٩٢)، حاشية الرَّوض المربع (١/٥٤٢)، المجموع (١/٢٥١).

(٢) يقول الزَّركشي: «إذا ورد الخطاب من الشَّارع بفعل عبادة في وقت معيَّن فخرج ذلك الوقت ولم يفعل، فهل يجب القضاء بأمر جديد ابتداء؟ أم يجب بالسَّبب الَّذي يجب به الأداء، وهو الأمر السَّابق، أي: يتضمَّنه ويستلزمه لا أنَّه عينه؟ فيه قولان. وأكثر المحقِّقين من أصحابنا على الأوَّل. منهم أبو بكر الصيرفي وابن القشيري. قال الشَّيخ أبو حامد وسليم وابن الصَّباغ: وهو قول أكثر أصحابنا. وقال الشَّيخ أبو حامد وأبو إسحاق: إنَّه الصَّحيح،=

إذا ذَكَرَها»[1]؛ ....

= ونقل عن المعتزلة؛ منهم أبو عبد الله البصري وحكاه عن الكرخي، وقال العالمي من الحنفيَّة: إنَّه اللَّائق بفروع أصحابنا، وقال الباجي: إنَّه الصَّحيح. ونقله عن القاضي أبي بكر وابن خويز منداد، وقال عبد العزيز الحنفي: إنَّه مذهب أصحابنا». وقال الآمديُّ: «والمختار أنَّه مهما قيد الأمر بوقت فالقضاء بعده لا يكون إلَّا بأمر مجدد». انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٢/١٣١)، الإحكام، للآمدي (٢/١٩٩)، العدة (١/٢٩٤)، شرح مختصر الرَّوضة (١/٢١١)، الإبهاج (١/٧٢ وما بعدها).

(١) أخرجه أبو داود [٤٣٤]، ورواه أبو يعلى في (مسنده) [٣٠٨٦]، وابن الجارود في (المنتقى) [٢٣٩] والطبراني في (المعجم الأوسط) [٦١٢٩]. وقال الحافظ في (التَّلخيص): أخرجه «الدارقطني والبيهقي في (الخلافيات) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بسند ضعيف، دون قوله: (لا وَقْتَ لَهَا غَيْرُهُ). وقد تقدم في التيمم، وأصله في (الصحيحين) دون قوله: (فإن ذلك وقتها). «نعم رواه الدارقطني والبيهقي بنحو اللفظ الذى ذكره المصنف من رواية حفص بن أبي العطاف عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة مرفوعًا: «من نسي صلاة فوقتها إذا ذكرها» وحفص ضعيف جدًّا».

وقال ابن الملقن في (البدر المنير): «الحديث الخامس عشر أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال في الفائتة: «فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها». هذا الحديث متفق على صحته بدون قوله: «فإن ذلك وقتها». من حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك.

قَالَ قَتَادَة: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤]، وَفِي لفظ: «من نسي صَلَاة أَو نَام عَنْهَا فكفارتها أَن يُصليهَا إِذا ذكرهَا «لا كَفَّارَة لَهَا إِلَّا ذَلِك»، وَفِي لفظ: «إِذا رقد أحدكُم عَن الصَّلاة أَو غفل عَنْهَا فليصلها إِذا ذكرهَا؛ فَإِن الله ـ تَعَالَى ـ يَقُول: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾.. هَذِه رِوَايَات مُسلم، ورِوَايَة البُخَارِيّ: «من نسي صَلَاة فَليصل إِذا (ذكر) لا كَفَّارَة لَهَا إِلَّا ذَلِك ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾.

وانفرد بإخراجه مسلم من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بلفظ: «من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها (فإن الله يقول: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾. قال يونس: وكان ابن شهاب يقرؤها: =

إذ الأمر لا يتناول خارج الوقت(١).

وإذا عُلِّق حكمٌ على اسمٍ(٢) لم يَدُلَّ على نفيه(١) عمَّا عداه(٢) وإن عُلِّق

= (للذكرى). وهو حديث طويل هذه القطعة في آخره، ورواه البيهقي في (خلافياته) باللفظ الذي ذكره المصنف من رواية حفص بن أبي العطاف، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يرفعه: «من نسي صلاة فوقتها إذا ذكرها». لكن إسنادها ضعيف، قال البيهقي: حفص لا يحتج به. ويغني عن هذه الرواية ما أسلفناه من لفظ الصحيح». البدر المنير (٦٥٨/٢)، التلخيص الحبير (٤٠٩/١، ٤٧٤).

(١) ذكر الآمديُّ أدلَّةً على وجوب القضاء بأمر جديد منها:

الأوَّل: أنَّه لو كان الأمر الأول مقتضيا للقضاء لكان مشعرا به، وهو غير مشعر به، فإنه إذا قال: صم في يوم الخميس، أو: صل في وقت الزوال، فإنه لا إشعار له بإيقاع الفعل في غير ذلك الوقت لغة.

الثَّاني: أنَّه إذا علق الفعل بوقت معين فلا بد وأن يكون ذلك لحكمة ترجع إلى المكلف؛ إذ هو الأصل في شرع الأحكام.

الثَّالث: أنَّ العبادات المأمور بها منقسمة إلى ما يجب قضاؤه؛ كالصَّوم والصَّلاة وإلى ما لا يجب كالجمعة والجهاد فلو كان الأمر الأول مقتضيا للقضاء لكان القول بعدم القضاء فيما فرض من الصور على خلاف الدَّليل وهو ممتنع.

الرَّابع: قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من نام عن صلاة، أو نسيها فليصلها إذا ذكرها أمر بالقضاء، ولو كان مأمورا به بالأمر الأوَّل لكانت فائدة الخبر: التَّأكيد، ولو لم يكن مأمورا به لكانت فائدته التَّأسيس، وهو أولى؛ لعظم فائدته.

(٢) أطلق المصنف هنا الاسم ولعلَّه يقصد العَلَم أو اسم الجنس، وذلك كقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩] ومفهوم المخالفة فيه «غير محمد»، وكقول الرَّسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مثلا -: (في البر صدقة): مفهوم المخالفة «غير البر». والجمهور على عدم الاحتجاج بمفهوم اللَّقب وسيأتي الكلام عنه. وقوله: «في البر صدقة» ذكره الحافظ ابن حجر في (التلخيص الحبير) (٣٤٥/٢) في باب زكاة التجارة من حديث أبي ذرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «في الإبل صدقتها، وفي البر صدقة». الدارقطني من حديثه من طريقين،=

على وَصْف[٣] ....

= وقال في آخره: «وفي البر صدقة» قالها بالزاي، وإسناده غير صحيح، مداره على موسى بن عبيدة الربذي، وله طريق ثالث من رواية ابن جريج عن عمران بن أبي أنس عن أنس عن مالك بن أوس عن أبي ذر، وهو معلول؛ لأن ابن جريج رواه عن عمران أنه بلغه عنه.
ورواه الترمذي في (العلل) من هذا الوجه وقال: سألت البخاري عنه فقال: لم يسمعه ابن جريج من عمران. وله طريقة رابعة رواها الدارقطني أيضًا، والحاكم من طريق أبي سعيد بن أبي سلمة بن أبي الحسام عن عمران، ولفظه: «وفي الإبل قصدقتها، وفي الغنم صدقتها، وفي البقر صدقتها، وفي البر صدقته» الحديث. وهذا إسناد لا بأس به.
وقال ابن دقيق العيد: الذي رأيته في نسخة (المستدرك) في هذا الحديث: البُرُّ بضم الموحدة وبالراء المهملة. انتهى. والدارقطني رواه بالزاي وطريقه ضعيفة.

(١) أي: الحكم.

(٢) أي: الاسم.

(٣) هذا الَّذي ذكره المصنِّف نوع واحد من مفهوم المخالفة؛ لأنَّ هذا المفهوم يتنوَّع بحسب القيد الَّذي قيِّد به منطوق النَّص، وقد أوصلها بعض الأصوليين ـ كالآمدي والشَّوكاني ـ إلى (عشرة) أنواع، لكن المتَّفق عليه (خمسة) أنواع؛ وهي:
مفهوم الصِّفة: هو دلالة اللفظ الدالِّ على حكم مقيَّد بوصف، على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت عنه الَّذي انتفى عنه ذلك الوصف. وليس المقصود هنا النَّعت النحوي، إنما كل ما قُيِّد بلفظ غير الغاية والشَّرط والعدد؛ وذلك كقوله ﷻ في بيان المحرَّمات: ﴿وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣]، مفهوم المخالفة: حلائل الأبناء الَّذين ليسوا من الأصلاب كابن الابن رضاعا، وكقوله ﷺ: «من باع نخلة مؤبَّرة فثمرتها للبائع»، مفهوم المخالفة: النَّخلة غير المؤبَّرة، ونص الحديث في صحيح البخاري [٢٣٧٩]، [٢٧١٦]، ومسلم [١٥٤٣]: «من ابتاع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع..». الحديث
مفهوم الشَّرط: هو دلالة اللفظ الدَّالِّ على حكم مقيَّد بشرط، على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت عنه الَّذي انتفى عنه ذلك الشَّرط؛ وذلك كقوله ﷻ: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمۡلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، مفهوم المخالفة: إن كنَّ لسن أولات حمل، وكقوله ﷻ: ﴿فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا﴾ [النِّساء: ٤]، مفهوم المخالفة: إذا لم=

ـ وهو المفهوم[1] ـ فقد قال الشَّافعيُّ[2]: يدلُّ على نفي ما عداه؛ نحو: (في

= تطب نفس الزَّوجة عن شيء من مهرها.

مفهوم الغاية: هو دلالة اللفظ الدَّالِّ على حكم مقيَّد بغاية، على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت عنه بعد هذه الغاية. وذلك كقوله ﷻ: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، مفهوم المخالفة: إذا تزوجت المطلقة ثلاثا زوجا غير مطلقها، وقوله ﷻ: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، مفهوم المخالفة: إذا تبيَّن الأبيض من الأسود من الفجر.

مفهوم العدد: هو دلالة اللفظ الذي قُيِّد فيه الحكم بعدد مخصوص، على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت عنه مخالف لحكم المنطوق؛ لانتفاء ذلك القيد. وذلك كقوله ﷻ: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً﴾ [النور: ٤]، مفهوم المخالفة: الأقل والأكثر من ثمانين، وكقوله ﷻ: ﴿فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، مفهوم المخالفة: الأقل والأكثر من ثلاثة.

مفهوم اللَّقب: دلالة منطوق اسم الجنس أو اسم العلم، على نفي حكمه المذكور عما عداه. وذلك كقوله تعالى: ﴿يُوسُفُ أَعۡرِضۡ عَنۡ هَٰذَا﴾ [يوسف: ٢٩] مفهوم المخالفة: غير يوسف، وكقول الرَّسول ﷺ: «الذَّهب بالذَّهب والفضَّة بالفضَّة، والبر بالبر والشَّعير بالشَّعير والتَّمر بالتَّمر والملح بالملح مثلا بمثل، يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى» مفهوم المخالفة: غير هذه الأصناف. وكما سبق اتفق الأصوليُّون على عدم الأخذ بهذا النَّوع من مفهوم المخالفة. انظر: الإحكام، للآمدي (٣/٧٨)، إرشاد الفحول (٢/٤٢)، البحر المحيط (٣/١٣٠)، أثر الاختلاف، للخن (ص: ١٧٢).

(١) مفهوم المخالفة: هو دلالة اللَّفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه، مخالف للمنطوق، لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم. ويسمَّى أيضا (دليل الخطاب). انظر: أثر الاختلاف، للخن (ص: ١٧٢).

(٢) قال الشافعي في (الأم): «فإذا قيل في سائمة الغنم هكذا، فيشبه ـ والله تعالى أعلم ـ أن لا يكون في الغنم غير السائمة شيء؛ لأن كلما قيل في شيء بصفة ـ والشيء يجمع صفتين ـ يؤخذ من صفة كذا؛ ففيه دليل على أن لا يؤخذ من غير تلك الصفة من صفتيه. قال الشافعي: بهذا قلنا: لا يتبين أن يؤخذ من الغنم غير السائمة صدقة الغنم» الأم (٢/٥).

سائمة الغنم الزَّكاة)[١]، وإلَّا فلا فائدة في التَّخصيص[٢]. وقيل: لا يدلُّ[٣].

ولا مفهوم بالاتِّفاق في نحو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩]،

وإلَّا كنحو: «أَيّمَا امْرَأَة نكحت نَفسهَا بِغَيْر إِذن وَليهَا فنكاحها بَاطِل»[٤]؛

(١) «الزكاة» ساقطة من (ش) [ب: ٣]. ثم الحديث أصله في (صحيح البخاري) بلفظ: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة...» الحديث. رقم: [١٣٨٦]. قال ابن الملقن: «هذا الحديث صحيح، رواه البخاري بمعناه، ولفظه: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة..». الحديث بطوله كما سلف في الباب قبله من حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وقد ذكره الرافعي إثر هذا من هذه الطريق.
ورواه أبو داود بلفظ: «في سائمة الغنم إذا كانت أربعين ففيها شاة». وفي حديث عمرو بن حزم: «في كل أربعين شاة سائمة شاة». رواه أبو حاتم بن حبان في (صحيحه)، وغيره. قال ابن الصلاح في كلامه على (الوسيط): هذا الحديث ـ يعني باللفظ الذي ذكره المصنف ـ موجود معناه في (صحيح البخاري)، وأحسب أن قول (الفقهاء) والأصوليين: «في سائمة الغنم الزكاة» اختصار منهم للمفصل في لفظ الحديث من مقادير الزكاة المختلفة باختلاف النصب». البدر المنير (٥/٤٥٩).

(٢) ومع الشَّافعي في هذا جمهور الشَّافعية والمالكيَّة والحنابلة في جميع أنواع مفهوم المخالفة، ما عدا مفهوم اللَّقب ـ كما سبق ـ ولم يشذ عن هذا إلَّا قليل من الأصوليين ـ كالآمدي والغزالي ـ في بعض أنواع المفهوم. انظر: البحر المحيط (١٣٠/٣ وما بعدها)، الإحكام، للآمدي (٧٨/٣ وما بعدها)، أثر الاختلاف، للخن (ص: ١٧٤).

(٣) هذا رأي الحنفيَّة فقد رفضوا مفهوم المخالفة، وعدُّوه من الاستدلالات الفاسدة، ونقل عن شمس الأئمة الكردري: «أن تخصيص الشَّيء بالذِّكر لا يدلُّ على نفي الحكم عمَّا عداه في خطابات الشَّارع» التَّقرير والتَّحبير (٣١٩/١). وانظر: التَّلويح على التَّنقيح (٢٦٦/١)، تيسير التَّحرير (٨٣/٣)، فواتح الرَّحموت (٢٩٩/٢).

(٤) أخرجه الشافعي في (مسنده) رقم [١٩]، وأحمد [١٦٥، ١٦٦]، وأبو داود [٢٠٨٣]، والترمذي [١١٠٢]، وابن ماجه رقم [١٨٧٩]، وابن حبان في (صحيحه)، رقم [٤٠٧٤]. قال ابن الجوزي في (التحقيق في أحاديث الخلاف) (٢٥٦/٢): فإن قيل: قد=

لأنَّ التَّخصيص جرى على وفق الغالب المعهود[1].

[الواجب المخير]

ثمَّ الواجب من الواجبات على سبيل التَّخيير[2]، ....

= قال ابن جريح: لقيت الزهري فأخبرته بهذا الحديث، فأنكره؛ قلنا: هذا الحديث صحيح ورجاله رجال الصحيح، وقد أخرجه أبو عبد الله الحاكم في (المستدرك) على الصحيحين، وما ذكرتموه عن ابن جريح ليس في هذه الرواية التي ذكرناها.

قال الترمذي: لم يذكره عن ابن جريح إلا ابن علية وسماعه من ابن جريج ليس بذاك. وقال الحافظ ابن حجر: قال الترمذي: حديث حسن، وقد تكلم فيه بعضهم من جهة أن ابن جريج قال: ثم لقيت الزهري فسألته عنه فأنكره، قال: فضعف الحديث من أجل هذا، لكن ذكر عن يحيى بن معين أنه قال: لم يذكر هذا عن ابن جريج غير ابن علية، وضعف يحيى رواية ابن علية عن ابن جريج انتهى.

وحكاية ابن جريج هذه وصلها الطحاوي عن ابن أبي عمر عن يحيى بن معين عن ابن علية عن ابن جريج. ورواه الحاكم من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج سمعت سليمان سمعت الزهري، وعد أبو القاسم بن منده عدة من رواه عن ابن جريج فبلغوا عشرين رجلًا.. ورواه الحاكم من طريق أحمد عن ابن علية عن ابن جريج وقال في آخره: قال ابن جريج: فلقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه، وسألته عن سليمان بن موسى، فأثنى عليه قال وقال ابن معين: سماع ابن علية من ابن جريج ليس بذاك. قال: وليس أحد يقول فيه هذه الزيادة غير ابن علية، وأعل ابن حبان وابن عدي وابن عبد البر والحاكم وغيرهم الحكاية عن ابن جريج وأجابوا عنها على تقدير الصحة بأنه لا يلزم من نسيان الزهري له أن يكون سليمان بن موسى وهم فيه. التلخيص الحبير (٣/٣٤٣).

(١) «المعهود» ساقطة من (ش) [أ: ٤]. ثم التقييد في المثالين السَّابقين ونحوهما خرج مخرج الغالب. وإلَّا فالمفاداة بين الزَّوجين تجوز مع وجود إقامة الحدود وعدمها، وكذلك المرأة لا تزوج نفسها ـ عند من يقول بالمفهوم المخالف ـ ولو أذن لها وليها. البحر المحيط (٣/١٠٦).

(٢) الواجب المخيَّر: هو ما طلبه الشَّارع واحدًا من أمور معيَّنة، كأحد خصال الكفَّارة؛ فإنَّ الله ﷻ أوجب على من حنث في يمينه أمورًا: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن =

واحدٌ لا بعينه[1] لحصول الامتثال بأيِّ فعل؛ كفي بيع صاع[2] من صبرة، وتطليق إحدى الزوجين[3] بلا تعيين[4].

= ﴿يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَٰنَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٨٩] فالواجب أي واحد من هذه الأمور الثَّلاثة، وهي: إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو إعتاق رقبة. والخيار للمكلَّف في تخصيص واحد بالفعل، وتبرأ ذمته من الواجب بأداء أي واحد. انظر: الإحكام، للآمدي (١٤١/١)، المستصفى (ص: ١٠٤)، المحصول (١٥٩/١).

(١) ذهب الجمهور في خصال الواجب المخير إلى أنَّ الواجب منها واحدٌ لا بعينه ويتعيَّن بفعل المكلَّف، ولا توصف كلُّها بالوجوب.

وذهبت المعتزلة إلى أنَّ الكلَّ منها واجب على التَّخيير، ولا يتخصَّص واحد منها بالوجوب، وقالوا: لا معنى للإيجاب مع التخيير، فإنهما متناقضان.

والجمهور على أنّ ذلك جائز عقلا وواقع شرعًا، فلو طلب رجل ـ مثلا ـ من أجير بناء حائط، وهدم آخر في اليوم نفسه على أنه أيهما فعل كفاه، وأثيب عليه، ولم يوجب عليه الجميع، وإنما أوجب واحدًا لا بعينه، فهذا كلام معقول. واقع شرعًا في خصال الكفارة. انظر: المسودة (٢٧/١)، فواتح الرَّحموت (١٠٤/١)، الإحكام، للآمدي (١٤١/١)، المستصفى (ص: ١٠٤)، المحصول (١٥٩/١)، التَّلخيص في أصول الفقه (٣٦٢/١).

(٢) في (ر) [ب: ٦] «بأية نقل كل بيع صاع». وهو واضح الخطأ.

(٣) «إحدى الزوجين» ساقطة من (ر) [ب: ٦].

(٤) هذا ردٌّ على أحد الاعتراضات التي وُجِّهت إلى الجمهور اعتراضا على قولهم: إنَّ الواجب واحدٌ لا بعينه.

وصورة الاعتراض: (أنَّه لو كان الواجب واحدا من الجملة، كان إذا فعل غيره لم يقع موقع الواجب. والاتفاق قائمٌ على أنَّه لو فعل أيَّ خصلةٍ من خصال الكفَّارة يكون ممتثلا).

والجواب: أنَّ الواجب غير معيَّن، وهو ما يختاره المكلَّف، فتعينه يكون بفعله، وله العدول عنه إلى غيره.

فإن قيل: (إذا كان تعيين الوجوب موقوفًا على فعله وتعيينه بطل اعتبار العدول). والجواب:=

[الواجب الكفائي]

وأَمْرُ الجميع بصفته[١] تقتضي العموم. نعم قد[٢] يسقط بفعل البعض[٣] عن الباقين، وهو فرض الكفاية[٤].

= أنَّه لو صح هذا الاعتبار؛ لوجب إذا نذر الواحد عتق عبد من عبيده أن يكون الواجب عليه عتق جميع عبيده، ومن طلق واحدة من نسائه أن يكون الواجب عليه طلاق جميعهن، وكذلك من وجب عليه زكاة خمسة دراهم، أن يكون الواجب عليه أن يتصدق بها على جميع فقراء الدنيا، وكذلك من وجبت عليه خمسة دراهم أن يلزمه أن يتصدق بجميع ماله؛ لأنَّ له العدول من بعض إلى بعض، فسقط ما قالوه. انظر: العدَّة (٣٠٩/١).

(١) في (ر) [ب: ٦]: «بصيغة».

(٢) «قد» ساقطة من (ر) [ب: ٦]

(٣) قال الزَّركشيُّ: «معنى قولهم: (سقط بفعل البعض)، أي: بعضٍ مكلَّفٍ؛ ليخرج ما قام به غير المكلَّف فإنَّه لا يسقط شيئا، ولهذا لو سلَّم على جماعة فيهم صبي فأجاب الصبي وحده لا يسقط فرضهم بجوابه على الأصح، وقالوا: إذا حج عن الميت لا يستأجر صبيا، لأنه ليس من أهل فرض الإسلام». البحر المحيط (٣٢٩/١).

(٤) قال الزركشيُّ: «اختلفوا هل يتعلَّق فرض الكفاية بالكلِّ أو البعض؛ على قولين مع الاتِّفاق على أنَّه يسقط بفعل البعض؟ والجمهور على أنَّه يجب على الجميع؛ لتعذُّر (خطاب المجهول) بخلاف خطاب المعيَّن بالشَّيء المجهول، فإنَّه ممكنٌ؛ كالكفَّارة، ونصَّ عليه الشَّافعيُّ، وإليه ذهب من الأصوليين أبو بكرٍ الصيرفيُّ، والشَّيخ أبو إسحاق، والقاضي، والغزالي؛ قالوا: والجُمْلةُ مخاطَبَةٌ، فإذا وقعت الكفَّاية سقط الحرج، ومتى لم تقع الكفاية فالكلُّ آثمون، واختاره ابن الحاجب، ونقله الآمديُّ عن أصحابنا، وأنَّه لا فرق بينه وبين الواجب [أي: العيني] من جهة الوجوب إلَّا أنهما افترقا في السُّقوط بفعل البعض.

ثمَّ عبارة الأكثرين أنَّه وجب على الجميع، ونقل إمام الحرمين في (التَّلخيص) عن القاضي أنَّه وجب على عين كلِّ واحد، ولا بدَّ من تأويله.

ويخرج من ذلك إذا قلنا: إنه واجب على الجميع. قولان: أحدهما: أنه واجب على جميع المكلَّفين من حيث إنَّه جميع. والثَّاني: أنَّه واجب على كلِّ واحد، فإن قام به بعضهم سقط=

[الواجب الموسَّع]

وإذا زاد الوقت[1] على العبادة كالصَّلاة؛ فهو الواجب الموسَّع[2]، ولا يستحيل[3] كقول السَّيِّد: خِطْ هذا في هذا اليوم[4]. وجواز التأخير بشرط

= التَّكليف عن الجميع، وإن لم يقم به أحدٌ أثم الجميع. ويظهر تغاير القولين في كيفيَّة التَّأثيم عند التَّرك...
وقد أورد على هذا المذهب أنَّه لو كان واجبا على الكلِّ لما سقط بفعل البعض؛ لأن البعض الآخر حينئذ يكون تاركا للواجب، وتارك الواجب مستحق العقاب.
وأجيب بأن الإيجاب متعلق بالجميع، ولا يلزم من تعلقه بالجميع تعلقه بكل واحد، وأيضا فإن سقوطه عن الباقين؛ لتعذر التكليف به، والتكليف تارة يسقط بالامتثال، وتارة يسقط بتعذر الامتثال». البحر المحيط، باختصار (١/١٩٧)، وانظر: المستصفى (ص: ٤٣١).

(١) أي: الزَّمن الذي قدَّرَه الشارع للعبادة.

(٢) فيكون وجوب الصلاة ـ مثلا ـ متعلقًا بجميع الوقت وجوبًا موسعًا. قال الزركشي: «والوقت جميعه ظرف للوجوب. على معنى: في أي جزء منه أوقعه تأدى الواجب». وفي (شرح مختصر الروضة): سمي واجبًا؛ للحوق العقاب على تركه بالجملة، وسمي موسعاً لحصول التوسعة في وقته عن قدر فعله، وعلى المكلف في جواز تأخيره في بعض أجزاء وقته. انظر: شرح مختصر الروضة (١/٣٢١)، والبحر المحيط (١/١٦٧).

(٣) هناك من منع الواجب الموسَّع، وقال باستحالته؛ لأنَّ التَّخيير في فعل العبادة ذات الوقت الموسَّع في أوَّل الوقت، ووسطه ينافي الوجوب؛ إذ الواجب حتم لا تخيير فيه ولا يجوز تركه. وهذا باطل؛ لأنَّ التَّخيير في الوقت لا في الواجب.

(٤) هذا ردٌّ على من منع الواجب الموسَّع وتقريره؛ كما في (التَّقرير والتَّحبير): «يتناول جميع أجزاء الوقت، وليس المراد تطبيق الصَّلاة على أوَّله وآخره، ولا فعلها في كلِّ جزء بالإجماع، فلم يبق إلَّا أنَّه أريد أنَّ كلَّ جزءٍ منه صالح للأداء، والمكلَّف مخير فيه، فثبت التَّوسع شرعا ضرورة؛ لامتناع قسم آخر، وليس هو مع الوجوب بممتنع عقلا؛ فإنَّ قول السَّيد لعبده: (خِطْ هذا الثَّوب في هذا اليوم)، إمَّا في أوَّله أو في وسطه أو آخره صحيح عقلا، ولا يخلو إمَّا أن يقال: ما أوجب شيئًا، أو: أوجب مضيَّقًا، وهما محالان، فلم يبق إلَّا أن يقال أوجب موسَّعًا» التَّقرير والتَّحبير (٢/١٥٣). =

العَزْم[(١)].

وقالت الحنفيَّة: الوجوب في آخر الوقت[(٢)]، ....

(١) اختلف الأصوليُّون في تأخير الواجب الموسَّع عن أوَّل الوقت هل يشترط فيه العزْم على الفعل منعا للإثم أو لا يجب العزم؟ وهذا الخلاف خارج منه الحنفيَّة؛ لأنهم قالوا بتعلق الوجوب في آخر الوقت.
وسبب اختلاف الجمهور كما يقول الزَّركشيُّ: «هو أن الوجوب يلزمه المنع من التَّرك، وكل جزء من أجزاء الوقت بعينه يجوز إخلاؤه عن الفعل» وهذا تبع لمذهب جمهور الأصوليين القائل بأن الوجوب يتعلق بجميع الوقت وأنَّ جميع أجزاء ذلك الوقت، وقت لأداء ذلك الواجب فيه، فيما يرجع إلى سقوط الفرض به وحصول مصلحة الوجوب، ففي أي جزء منه أوقعه تأدى الواجب، وجوَّزوا التَّأخير عن أوَّل الوقت إلى أن يضيق، أو يغلب على ظن فواته بعده.
ثمَّ اختلفوا بعد ذلك؛ هل يحتاج التَّأخير عن أوَّل الوقت إلى بدل أو لا؟ فجمهور الفقهاء قالوا بجواز تركه في أوَّله بلا بدل، ولا يعصي حتى يخلو الوقت كله، وجمهور المتكلِّمين قالوا لا يجوز تركه إلَّا ببدل، واتَّفقوا على أنَّ ذلك البدل هو العزم فإذا تضيق الوقت تعين الفعل، فلو مات في أثناء الوقت مع العزم لم يعص.
قال الزَّركشيُّ في (البحر): «وهذا ما صار إليه الأستاذ أبو بكر بن فورك، والقاضي أبو بكر، ونقله عن المحققين، ونقله صاحب الواضح عن أبي علي، وأبي هاشم، وعبد الجبار المعتزليين، وحكاه صاحب المصادر عن الشريف المرتضى، وأنكره الباقون كأبي الحسين البصري، واختاره الآمدي والبصري فقالوا: لا حاجة إلى العزم بل يجوز التأخير بدونه، وهما وجهان لأصحابنا. حكاهما القاضيان الطبري، والماوردي وغيرهما.
والصحيح منهما كما قاله النووي: وجوب العزم؛ ولهذا أوجبوه على المسافر في جمع التأخير». انظر الإبهاج (١/٩٥)، البحر المحيط (١/١٦٨)، الإحكام، للآمدي (١/١٤٧)، المحصول (١/١٦٠)، المستصفى (ص: ١٠٧)، رفع الحاجب (١/٥١٩)، نهاية السُّول (١/٨٤)، العدَّة (١/٣١١)، شرح مختصر الرَّوضة (١/٣١٢).

(٢) وقع اختلاف في هذه المسألة عند الحنفية كما سيأتي، والواقع أن هناك اختلافًا كذلك في النقل عنهم، فمنهم من ينقل عنهم أن الوجوب يتعلق بآخر الوقت، كما نقل المصنف والبيضاوي والآمدي وابن النجار وغيرهم، وفي بعض كتب الحنفيَّة عن بعض العراقيين=

....

= من أهل المذهب. قالوا: وقت الوجوب هو آخر الوقت، لكن اختلفوا في وقوع الفعل قبل ذلك، فمنهم من قال: هو نفل يسقط به الفرض، ومنهم من قال كالكرخي: إنَّ المكلف إذا أوقع الفعل قبل آخر الوقت، فينظر إن بقي إلى آخر الوقت مكلفا كان ما فعله واجبا وإلَّا فنفل، ونقل عنه أنَّه يتعيَّن بالدُّخول، وقيل: هو تعجيل؛ كتحصيل الزَّكاة قبل وجوبها.

لكن هذا النَّقل لم يرضه بعض الحنفيَّة، فقد بين التَّفتازانيُّ المختار بقوله: «وفي هذا إشارة إلى ما هو المختار من أنَّ الواجب في الموسَّع: هو الأداء في جزء من الوقت، ويتعيَّن بفعله... لا كما يقال في الموسَّع إنَّه لا يجب في أوَّل الوقت، وفي الآخر قضاء، أو يجب في الآخر، وفي الأوَّل نفلٌ يسقط القضاء» شرح التَّلويح على التَّوضيح (٣٩٠/١).

وقال البخاري في (كشف الأسرار): «فأما الموسع فحكمه جواز التأخير إلى وقت مثله بشرط أن لا يخلي الوقت عنه ولو أخلى عصى وأثم» كشف الأسرار (٣٧٤/١) ويقول فخر الإسلام البزدوي: «والواجب الموسع مثل الصلاة على التراخي بالاتفاق، فلا يحرم الضد إلا عند تضيق الوقت بالاتفاق». كشف الأسرار (٤٨٥/٢).

ونفى صحَّة نسبة هذا القول إلى الحنفيَّة صاحب (فواتح الرَّحموت) فقال: «وهذه النِّسبة غلط» (٧٣/١).

وقد بين البخاريُّ في (كشف الأسرار) سبب الإشكال في النَّقل عن الحنفيَّة ـ وهو أنَّ هناك اختلافا بين الوجوب ووجوب الأداء ـ فقال: «وجوب الأداء منفصل عن نفس الوجوب عندنا، خلافا للشَّافعي ـ رحمه الله ـ في العبادات البدنيَّة.

وفائدة الاختلاف تظهر في المرأة إذا حاضت في آخر الوقت لا يلزمها قضاء تلك الصَّلاة عندنا؛ لأنَّ وجوب الأداء لم يوجد، وعنده إن أدركت من أوَّل الوقت مقدار ما تصلِّي فيه ثمَّ حاضت يلزمها قضاؤها قولا واحدا؛ لتحقق وجوب الأداء» كشف الأسرار (٣٢٥/١)، ثمَّ أوضح رأي العراقيين من الحنفيَّة؛ فقال: «ووَجْه ما ذهب إليه العراقيُّون: أنَّه لما جاز له التَّأخير إلى أن يتضيَّق الوقت، وامتنع التوسع ـ لِما ذكرنا ـ كان الوجوب متعلِّقا بآخره» كشف الأسرار (٣٢٤/١).

لكن يعكره نقل الجصاص في (أصوله) إذ قال: «وقال غيره من أصحابنا: إن الوجوب في مثله يتعلق بآخر الوقت؛ فإن أول الوقت لم يوجب عليه شيئًا... فلما كان هذا هكذا علمنا=

والفعل في أوَّله تعجيلٌ، أو نفل مانع توجُّه الفرض، وتدفعه النيَّة(1).

= أن لزوم فرض الصلاة متعلق بآخر الوقت، وأن ما قبل ذلك من الوقت لا تأثير له في الإيجاب» الفصول في الأصول، للجصاص (١٢٢/٢). وانظر: الإبهاج (٩٣/١)، العدة (٣١٠/١)، الإحكام، للآمدي (١٤٧/١)، شرح الكوكب المنير (٣٧٠/١)، وغيرها.

(١) هنا يرد المصنِّف على ما قاله الحنفيَّة، وبيان ذلك مفصَّلا فيما ذكره الإمام الغزاليُّ في (المستصفى)؛ حيث قال: «وأمَّا ما ذكرتموه من أنَّه تعجيلٌ للفرض؛ فلذلك سمِّي فرضا فمخالف للإجماع؛ إذ يجب نيَّة التَّعجيل في الزَّكاة، وما نوى أحدٌ من السَّلف في الصَّلاة في أوَّل الوقت إلَّا ما نواه في آخره، ولم يفرقوا أصلا، وهو مقطوع به.

فإن قيل: قد قال قوم: يقعُ نفلا ويسقط الفرض عنده، وقال قوم: يقع موقوفا، فإن بقي بنعت المكلَّفين إلى آخر الوقت تبيَّن وقوعه فرضا، وإن مات أو جُنَّ وقع نفلا، قلنا: لو كان يقع نفلا لجازت بنيَّة النَّفل، بل استحال وجود نيَّة الفرض من العالم بكونه نفلا، إذ النيَّة قصد يتبع العلم، والوقف باطلٌ؛ إذ الأمَّة مجمعة على أنَّ من مات في وسط الوقت بعد الفراغ من الصَّلاة مات مؤدِّيا فرض الله ﷻ كما نواه وأدَّاه إذا قال: نويت أداء فرض الله ﷻ.

فإن قيل: بنيتم كلامكم على أنَّ تركه جائزٌ بشرط، وهو العزم على الامتثال أو الفعل، وليس كذلك، فإنَّ الواجب المخيَّر ما خُيِّر فيه بين شيئين؛ كخصال الكفَّارة، وما خير الشَّرع بين فعل الصَّلاة والعزم؛ ولأنَّ مجرَّد قوله: (صلِّ في هذا الوقت) ليس فيه تعرُّض للعزم، فإيجابه زيادة على مقتضى الصِّيغة؛ ولأنَّه لو غفل وخلا عن العزم ومات في وسط الوقت لم يكن عاصيا.

قلنا: أمَّا قولكم: لو ذهل لا يكون عاصيا فمسلَّم، وسببه أنَّ الغافل لا يكلَّف، أمَّا إذا لم يغفل عن الأمر فلا يخلو عن العزم إلَّا بضدِّه، وهو العزم على التَّرك مطلقا، وذلك حرام، وما لا خلاص من الحرام إلَّا به فهو واجبٌ، فهذا الدَّليل قد دلَّ على وجوبه، وإن لم يدل عليه مجرَّد الصِّيغة من حيث وضع اللسان، ودليل العقل أقوى من دلالة الصِّيغة، فإذًا يرجع حاصل الكلام إلى أنَّ الواجب الموسَّع كالواجب المخيَّر بالإضافة إلى أوَّل الوقت، وبالإضافة إلى آخره أيضا فإنَّه لو أخلي عنه في آخره لم يعص إذا كان قد فعل في أوَّله. المستصفى (ص: ٥٦).

[مقدمة الواجب]

ثمَّ ما لا يتم الواجب المطلق[١] إلَّا به، فهو واجب[٢]................
إذا كان مقدورًا[٣] للمكلَّف[٤].

---

(١) المقصود بالواجب المطلق: الواجب غير المقيد بما يتوقف عليه وجوده، كالأمر بالصلاة في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، فإنه غير مقيد بما لا تتم الصَّلاة إلَّا به وهو الوضوء، فيسمى واجبا مطلقا. انظر: فواتح الرحموت (١/٩٤)، حاشية العطَّار (١/٧٨)، الإحكام، للآمدي (١/١٥٢).

(٢) جاء في مذكرة الشنقيطي (ص: ١٢): «وما لا يتم الواجب المعلق على شرط ـ كالزكاة معلقة على ملك النصاب، والحج على الاستطاعة ـ إلا به فليس بواجب كالنِّصاب للزَّكاة والاستطاعة للحج، وأوضح من هذا كله أن نقول: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كالطهارة للصلاة، وما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب كالنصاب للزكاة».

(٣) وإن لم يكن الشرط مقدورا للمكلَّف؛ فليس بواجب إلا على رأي من يجوِّز تكليف ما لا يطاق، وذلك كحضور الإمام الجمعة وحصول تمام العدد فيها، فإنَّ ذلك غير مقدور لآحاد المكلفين. الإحكام (١/١٥٣).

(٤) هذه المسألة تسمى بمقدمة الواجب. وما لا يتم الواجب إلا به إمّا أن يكون جُزْءًا من الواجب، كالسُّجود في الصَّلاة، فهذا لا خلاف فيه، وإمّا أن يكون خارجا عنه كالسبب والشَّرط، وكل منهما ينقسم إلى شرعيٍّ وعقليٍّ وعاديٍّ، فهذه الستة محل الخلاف.
وأكثر الأصوليين ومنهم الإمام الرازي والآمدي وأكثر الشافعية والحنابلة على أنَّ ما لا يتمُّ الواجب المطلق إلا به فهو واجب؛ إذا كان مقدورا للمكلف. ويجب بوجوب الواجب؛ لأنه لا يتم إلا به. ودليلهم أنه لو لم يكن واجبا لجاز ترك الواجب المتوقف عليه.
وذهب أكثر المعتزلة إلى أنَّه لا يجب بوجوب الواجب مطلقا؛ لأنَّ الدَّال على الواجب ساكت عنه، وقيل: يجب إذا كان سببا كالإحراق للنَّار لا شرطا، وذلك لأنَّ السَّبَبَ أَشَدُّ ارتباطا بالمسبَّب مِن الشَّرط بالمشروط. وقال إمام الحرمين، واختاره ابن الحاجب في مختصره: يجب إن كان شرطا شرعيا كالوضوء للصلاة، ولا يجب إن كان شرطا عقليا كترك ضدَّ الواجب، أو عاديّا كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه، فلا يجب بوجوب مشروطه؛=

فالأمر بالشَّيء نهيٌ عن ضِدِّه[١].

وإذا اختلطت منكوحة بأجنبيَّة فهما حَرَامَان[٢]. ....

= إذ لا وجود لمشروطه عقلا أو عادة بدونه، فلا يقصده الشَّارع بخلاف الشَّرعيّ. انظر: حاشية العطار (١/٧٨)، شرح الكوكب المنير (١/٣٥٩)، الإحكام، للآمدي (١/١٥٣)، فواتح الرحموت (١/٩٤).

(١) أتى بهذه المسألة هنا لتعلقها بما قبلها، فإذا كان ما لا يتمُّ الواجب إلَّا به واجبا؛ فههنا كذلك، فإنه لا يمكن الإتيان بالواجب إلا بترك ضده. قال الشيرازي: «فصل: وإذا أُمر بشيء كان ذلك نهيا عن ضِدِّه من جهة المعنى، فإنْ كان ذلك الأمر واجبا كان النهي عن ضِدِّه على سبيل الوجوب، وإن كان ندبا كان النَّهي عن ضِدِّه على سبيل النَّدب.
ومن أصحابنا من قال: ليس بنهي عن ضِدِّه وهو قول المعتزلة. والدَّليل على ما قلناه أنَّه لا يُتوصَّل إلى فعل المأمور إلَّا بترك الضِّد فهو كالطَّهارة في الصَّلاة. اللُّمع في أصول الفقه (ص: ٧٦)

(٢) قال الإمام الرازي: «قال قوم: إذا اختلطت منكوحة بأجنبية وجب الكف عنهما، لكن الحرام هي الأجنبية والمنكوحة حلال. وهذا باطل؛ لأن المراد من الحل رفع الحرج، والجمع بينه وبين التحريم متناقض، فالحق أنهما حرامان، لكن الحرمة في إحداهما بعلة كونها أجنبية، وفي الأخرى بعلة الاشتباه بالأجنبية». المحصول (١/١٩٥).
وهذا المثال متعلِّق بما قبله من قوله: «ما لا يتم الواجب المطلق إلَّا به، فهو واجب» وكذلك إذا أمر باجتناب شيء ولم يمكنه الاجتناب إلَّا باجتناب غيره من المباحات فاجتناب هذا المباح واجب.
وهذه المسألة يترجم لها علماء الأصول بقولهم: (ما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه فتركه واجب) والتَّفصيل فيما ذكره الشِّيرازي بقوله: «فأمَّا إذا أمر باجتناب شيء ولم يمكنه الاجتناب إلَّا باجتناب غيره؛ فهذا على ضربين، أحدهما: أن يكون في اجتناب الجميع مشقة فيسقط حكم المحرم فيه، فيسقط عنه فرض الاجتناب، وهو كما إذا وقع في الماء الكثير نجاسة، أو اختلطت أخته بنساء بلد؛ فلا يمنع من الوضوء بالماء، ولا من نكاح نساء ذلك البلد، والثَّاني: أن لا يكون في اجتناب الجميع مشقة، فهذا على ضربين، أحدهما: أن يكون المحرَّم مختلطا بالمباح؛ كالنَّجاسة في الماء القليل، والجارية المشتركة=

لكن بسببين[١].

وإذا نُسِخ الوجوب بقي الجواز[٢]؛ لأنَّ الواجب جائز وزيادة[٣].

= بين الرَّجلين؛ فيجب اجتناب الجميع، والثَّاني: أن يكون غير مختلط إلَّا أنَّه لا يعرف المباح بعينه، فهذا على ضربين؛ ضرب: يجوز فيه التَّحري، وهو كالماء الطَّاهر إذا اشتبه بالماء النَّجس، فيتحرى فيه، وضَرْب: لا يجوز فيه التَّحري، وهو الأخت إذا اختلطت بأجنبيَّة، والماء إذا اشتبه بالبول فيجب اجتناب الجميع». اللُّمع في أصول الفقه (ص: ٧٦)، انظر: غاية الوصول (ص: ٢٠)، حاشية العطَّار (٧٩/١)، وغيرها. وانظر: حكم اختلاط المنكوحة بالأجنبية في (المستصفى)، للإمام الغزالي (٥٨/١).

(١) في (ر) [أ: ٧]: «لكن مسير».

(٢) ذهب أكثر الأصوليين إلى أنَّه إذا نسخ وجوب الشَّيء بقي جوازه؛ لأنَّ الوجوب يتضمَّن الجواز؛ لاجتماعهما في رفع الحرج عن الفاعل، وخالف الغزاليُّ وبعض الأصوليين والفقهاء إلى أنَّه إذا نسخ الوجوب رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو إباحة وصار الوجوب بالنَّسخ كأن لم يكن.

وتظهر فائدة الخلاف فيما إذا كان الحكم قبل الوجوب تحريما، فعند الغزالي الفعل الآن يعود محرما كما كان، وعند الجمهور يكون جائزا؛ لأن مطلق الجواز الذي كان داخلا في ضمن الوجوب باق يصادم ما دلَّ على التَّحريم. الإبهاج (١٢٦/١)، المستصفى (ص: ١١٤)، نهاية السُّول (١٠١/١)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد (ص: ٧٢).

(٣) هذا ما استدلَّ به الجمهور على مذهبهم وتقريره: أنَّ الجواز جزء من ماهيَّة الوجوب؛ إذ الوجوب مركَّب من جواز الفعل مع المنع من التَّرك، فاللَّفظ الَّذي دلَّ على الوجوب يدلُّ بالتَّضمن على الجواز، والنَّاسخ إنما ورد على الوجوب وهو لا ينافي الجواز.

واستدلَّ الآخرون، ومنهم الإمام الغزاليُّ ـ رحمه الله ـ بأنَّ: «الوجوب يباين الجواز والإباحة بحَدِّه، فلذلك قلنا يقضي بخطأ من ظنَّ أن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز، بل الحقُّ أنه إذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو إباحة، وصار الوجوب بالنسخ، كأن لم يكن». المستصفى (ص: ١١٤). وانظر: الإبهاج (١٢٦/١)، نهاية السُّول شرح منهاج الوصول (١٠١/١)، المدخل (ص: ٧٢).

[التَّكليف بالمحال[1]]

والتَّكليف بالمحال[2] ....

(١) وتسمَّى هذه المسألة أيضا (تكليف ما لا يطاق). وبيان هذه المسألة أنَّ الأمور العقليَّة للوجود والعدم، إمَّا واجب وهو: ما ترجَّح وجوده على عدمه، وإمَّا ممكنٌ، وهو: ما استوت نسبته إلى الوجود والعدم؛ فيحتاج في وجوده إلى مرجِّح ومخصِّص، وإمَّا ممتنع وهو: ما ترجح عدمه على وجوده. والممتنع قد يكون امتناعه لذاته كاجتماع النقيضين، وقد يكون لأمر خارج كتعلق علم الله ﷻ القديم بأن فلانا يموت كافرا. والممتنع يسمى (المحال) ويقسمه الأصوليون إلى أربعة أقسام،
أحدها: ما لا يعقل على حال، وهو المستحيل لذاته كالجمع بين الضدين، وإيجاد الموجود.
الثَّاني: ما لا يدخل تحت مقدور البشر، وإن كان ممكنًا في نفسه كخلق الجواهر والأعراض؛ فإنه لا يدخل تحت القدرة الحادثة وإلَّا لما أدركوا من أنفسهم عجزا عنه.
الثَّالث: ما لا يقدر العباد عليه في العادة وإن كان من جنس مقدورهم، كالطيران في الهواء، والمشي على الماء.
الرَّابع: ما هو من جنس المقدور في العادة، ولكن لم يخلق الله ﷻ للعبد قدرة عليه، ومن هذا جميع الطَّاعات الَّتي لم تقع، والمعاصي الواقعة، فإنَّ الله ﷻ لم يقدر العاصي على ترك المعصية، ولا الممتنع من الطَّاعة على فعلها. البحر المحيط (٣١٠/١) باختصار.

(٢) فرَّق الأصوليون بين التَّكليف بالمحال وتكليف المحال، ولكنهم اختلفوا فيما يقع فيه الخلاف، إلى أن تكليف المحال: أن يرجع الخلل إلى المأمور به. قالوا: وهو موضع الخلاف، وأمَّا التَّكليف بالمحال فهو: أن يرجع الخلل إلى المأمور نفسه، كتكليف الميت والجماد والبهائم فلا يصح التكليف بالإجماع. قاله الزَّركشيُّ في (البحر).
وذهب آخرون إلى أن التكليف بالمحال: هو تكليف العاقل الذي يفهم الخطاب بما لا يطيقه. قالوا: وهو محل الخلاف في تكليف ما لا يطاق لأن المخاطب به يعلم أنه مكلف بذلك، قالوا: وأما التكليف المحال فمثل تكليف الميت والجماد ومن لا يعقل من الأحياء، فهذا تكليف المحال واتفق أهل الحق قاطبة على أنه لا يصح. ذكره السبكي في (الإبهاج). =

جائز[1]،

= والناظر هنا يرى التناقض بين العبارتين في إطلاق التكليف بالمحال وتكليف المحال، ولسنا هنا بصدد تحقيق هذه القضية، فيكفي أن نعلم أن أحدهما اتفق العلماء على عدم جوازه، والآخر اختلفوا فيه؛ فنحمل عبارة المصنف ـ هنا ـ على ما وقع فيه الخلاف. البحر المحيط (٣١٨/١)، الإبهاج (١١٢/١)، وانظر: التَّقرير والتَّحبير (٣٧٥/٣)، التَّمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص: ٧٠).

(١) هذا رأي المصنِّف هنا، ونقل عنه عكس هذا القول، فقد قال السُّبكي في (رفع الحاجب): «وذهب جمهور المعتزلة إلى امتناعه مطلقا، لا فيما كان ممتنعاً؛ لتعلق العلم بعدم وقوعه كما مر... ووافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد، والغزالي، وابن دقيق العيد». (٣٤/٢)، لكنَّ الزركشي ذهب إلى أنَّه يقول بالتفصيل، فقد جاء في (البحر): «ولذلك قال الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في (شرح العنوان): المختار امتناع التكليف بالمحال ـ والذي يمنعه المحال بنفسه ـ وإيمان أبي لهب ممكن في نفسه مستحيل لتعلق العلم بعدمه، فلا يكون داخلا في ما منعناه، هذا كلامه. وغلط من نقل عنه المنع مطلقا». (٣١٣/١).
والواقع أن هذه المسألة خلافية، والعلماء فيها على مذاهب:
المذهب الأول وهو مذهب الجمهور ونسبه الزركشي إلى المتقدمين من أصحابنا كالقاضي أبي بكر، والشيخ أبي الحسن الأشعري. وهؤلاء يرون أنه جائز مطلقا، أي سواء أكان محالا لذاته كاجتماع النقيضين، أو لغيره كما مر في التعليق قبل السابق. وذلك لأن الجمهور فرَّقوا بين الجواز العقلي والوقوع الفعلي، ورأوا أن العلم بامتناع وقوعه لا يمنع وقوع الطلب، وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أنه يجوز أن يَرِد التكليف بالمحال، فإن ورد لا نسميه تكليفا، بل علامة نصبها الله على عذاب من كلفه بذلك.
والمذهب الثاني: المنع مطلقا، وهو المنقول عن المعتزلة، ومال إليه أبو حامد الغزالي، والشيخ أبو حامد الإسفراييني وإمام الحرمين وابن القشيري، وهو ظاهر نص الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في (الأم) فإنه قال: «يحتمل أن يكون قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (فأتوا منه ما استطعتم) أن عليكم إتيان الأمر فيما استطعتم، لأن الناس إنما كلفوا فيما استطاعوا من الفعل استطاعة شيء؛ لأنه شيء متكلف.
وأما النَّهي فالترك لكل ما أراد تركه يستطيع، لأنه ليس بتكليف شيء يحدث، إنما هو شيء=

كلَّف الله أبا لهبٍ بالإيمان مع علمه بأنَّه لا يؤمن[1]، ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[2] [البقرة: ٢٨٦]،

فدلَّ على الجواز؛ فألزم أنَّ بجميع التَّكاليف ما لا يطاق لعلم الباري[3]،

= يكف عنه». الأم (١٥٣/٥) وسبب المنع عند أهل هذا المذهب مختلف، فالمعتزلة يرون أنه التقبيح العقلي، بينما المانعين من الجمهور على أن الفعل والترك لا يصحَّان من العاجز فبطل تقدير الوجوب.

والمذهب الثالث: التفصيل بين أن يكون ممتنعا لذاته فلا يجوز، أو لغيره فيجوز، ونقل عن معتزلة بغداد، واختاره الآمدي ونقله عن ميل الغزالي. انظر: البحر المحيط (٣١٣/١)، رفع الحاجب (٣٤/٢)، شرح مختصر الروضة (٢٢١/١)، الإحكام للآمدي (١٨٠/١)، التقرير والتحبير (١٠٤/٢)، المستصفى (ص: ٦٩)، تيسير التحرير (١٣٦/٢).

(١) هذا دليل المصنِّف ومن وافقه على جواز التكليف بالمحال، وتقريره: أنَّ الله ﷻ أخبر نبيَّه ﷺ بأنَّ أبا لهب لن يؤمن؛ فقال: ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [المسد: ٣] مع أمره ـ سبحانه ـ لنبيِّه ﷺ بأن يأمره بالإسلام والإيمان؛ لأنَّه من جملة المكلَّفين، ومن عشيرته الأقربين، وكان من مقتضى إيمانه أن يؤمن بالقرآن، والقرآن يخبر بأنَّه لن يؤمن، وأنَّه سيصلى النَّار، فكيف يؤمن بأنَّه لا يؤمن؟ وهذا هو المحال.

(٢) وجه الدِّلالة من الآية أنَّ المؤاخذة بأعمال القلوب تكليف ما لا يطاق، ومع ذلك كلفهم، لذلك لما نزل قوله ﷻ: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] جاء ناسٌ من الصَّحابة إلى رسول الله ﷺ وقالوا: كلفنا ما لا نطيق، إن أحدنا ليحدث نفسه بما لا يحب أن يثبت في قلبه، ثم يحاسب بذلك، فقال ﷺ: لعلكم تقولون كما قالت اليهود: سمعنا وعصينا؟ قولوا سمعنا وأطعنا، فقالوا سمعنا وأطعنا. فأنزل الله الفرج بعد ذلك بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وتظهر الدلالة في أنه لو لم يجز ذلك لاستحال سؤال دفعه وقد سألوا دفعه، فقالوا: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

(٣) في (ر) [أ: ٧]: «جميع التكليف». والمعنى ـ والله سبحانه أعلم ـ أن جميع التكليفات فيها من قبيل ما لا يطاق لضعف الإنسان، وفي علم الله تعالى أنه لا يطيق ذلك بذاته،=

فالتزمه بعضهم.

وأباه حجَّةُ الإسلام[1]؛ لاستحالة طلب المحال[2] قال الله تعالى: ﴿لَا

= فأقدر بعضهم على بعضها. قال السبكي: «ما لا يقدر العبد عليه قد يكون معجوزًا عنه متعذرًا عادة، لا عقلًا كالطيران في الهواء، وقد يكون متعذرا عقلًا ممكنا عادة، كمن عَلِم الله ﷻ أنَّه لا يؤمن فإنَّ إيمانه مستحيل ـ والحالة هذه ـ عقلًا؛ لتعلُّق علم الله ﷻ به، وإذا سئل ذوو العوائد عنه حكموا بأن الإيمان في إمكانه، وهكذا كل طاعة قُدِّر في الأزل عدمُها. وقد يكون متعذرًا عادة وعقلا كالجمع بين السواد والبياض.

إذا عرفت هذا فمحمل النـزاع في التكليف بالمستحيل إنما هو المتعذر عادة سواء كان معه التعذر العقلي أم لا، أما المتعذر عقلًا فقط لتعلق علم الله به فأطبق العقلاء عليه، وقد كلف الله الثقلين أجمعين بالإيمان مع قوله ﷻ: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]». الإبهاج (١/١٧١).

(١) قال الإمام الغزاليُّ ـ رحمه الله ـ: «الرُّكن الثَّالث في أفعاله تعالى. ومداره على عشرة أصول وهي: أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وأنها مكتسبة للعباد، وأنها مرادة لله تعالى، وأنَّه متفضل بالخلق والاختراع، وأنَّ له ـ تعالى ـ تكليف ما لا يطاق...». إحياء علوم الدِّين (١/١٠٥).

(٢) هذا المشهور من رأي الإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ فقد قال في (المستصفى): «والمختار استحالة التَّكليف بالمحال لا لقبحه، ولا لمفسدة تنشأ عنه، ولا لصيغته ـ إذ يجوز أن ترد صيغته ـ ولكن للتعجيز لا للطلب، كقوله تعالى: ﴿قُلۡ كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا﴾، وكقوله: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾، أو لإظهار القدرة، كقوله ﷻ: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾، لا بمعنى أنه طلب من المعدوم أن يكون بنفسه، ولكن يمتنع لمعناه، إذ معنى التكليف طلب ما فيه كلفة، والطلب يستدعي مطلوبا، وذلك المطلوب ينبغي أن يكون مفهوما للمكلف بالاتفاق» (ص: ٧٠).

غير أن الآمدي ـ رحمه الله ـ نقل عنه القول بالتفصيل ـ كما مر في التعليق السابق في المذهب الثالث ـ فقد جاء في (الإحكام) للآمدي: «والمختار إنما هو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته كالجمع بين الضِّدين ونحوه، وجوازه في المستحيل باعتبار غيره، وإليه ميل الغزالي رحمه الله» (١/١٨٠)، ونقل عنه الزركشي قولا ثالثا، قال في (البحر المحيط): «وقد رأيت في (الإحياء) له التَّصريح بالجواز، وقال: خلافا للمعتزلة، وحينئذٍ فقد وجد له الأقوال الثلاثة». (١/٣١٣). =

يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وإيمان أبي لهب في نفسه ممكن، والاستحالة من خارج لا كجمع الضِّدَّين[1].

= ولعلَّ الرَّاجح ما ذكره الآمديُّ ـ رحمه الله ـ وهو التَّفصيل في المسألة، والتَّفريق بين المستحيل لذاته كالجمع بين الضِّدَّين فلا يجوز، وبين المستحيل لغيره فيجوز. يدل لهذا كلام الإمام الغزالي نفسه في (المستصفى): «ولكن يمتنع لمعناه؛ إذ معنى التكليف طلب ما فيه كلفة، والطلب يستدعي مطلوبا». وهذا يختص في المستحيل لذاته فإنه غير موجود، أما المستحيل لغيره فهو موجود لكنَّه غير مقدور للمكلف.

ويشهد لذلك الأمثلة التي أتى بها، وهي قوله ﷻ: ﴿قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٥٠]، وقوله ﷻ: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥]. وهذه مستحيلات لذاتها، يضاف إلى ذلك اتِّفاق العلماء على أن صيغ الأمر في هذه الآيات ونحوها خرجت عن معناها الحقيقي إلى معان أخرى.

وأمَّا ما قاله الزَّركشيُّ: إنَّه رأى في (الإحياء) للإمام التَّصريح بالجواز، فلعله يقصد قوله في (الإحياء) (١/١١٢): «الأصل الخامس: أنه يجوز على الله سبحانه أن يكلف الخلق ما لا يطيقونه، خلافا للمعتزلة، ولو لم يجز ذلك لاستحال سؤال دفعه، وقد سألوا ذلك، فقالوا: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦].» وهذا أيضا لا يمنع من قوله بالتَّفصيل؛ لأنَّ هذا من قبيل المستحيل لغيره، لا لذاته، فهو موجود لكن المكلَّف لا يطيقه، يدعم هذا أنَّ الإمام فرَّق بين المستحيل وبين ما لا يطاق، فقال في (المستصفى): «والمختار استحالة التَّكليف بالمحال»، وهنا يقول: «ما لا يطيقونه»، ولا يخفى الفرق بين التَّعبيرين.

(١) هذه أدلة المخالفين الذين منعوا التكليف بالمحال، والاستدلال بالآية ظاهر، وقوله: وإيمان أبي لهب في نفسه ممكن، والاستحالة من خارج، هو ردهم على الجمهور الذين استدلوا بأمر أبي لهب بالإيمان مع علمه تعالى بأنَّه لا يؤمن، وقالوا: هذا تكليف بالمحال. ووجه الرَّد: أنَّه ليس من المستحيل؛ لأنَّ إيمان أبي لهب في ذاته ممكن بغض النَّظر عن غيره، وامتناع إيمانه كان بعلم الله ﷻ لا لذاته، فكانت الاستحالة من الخارج، وهو صدق الله تعالى القطعي في أنَّه لا يؤمن.

[خطاب الكفار بفروع الشريعة]

والكافرون مخاطبون بفروع الشَّرائع[1]، بشرط تقديم الإيمان[2] كأمر المحدث[3] بالصَّلاة[4]، أي: يعذَّبون عليها كعلى ترك الإيمان إن مات على الكفر[5]

---

(١) أي: كالصَّلاة والزَّكاة وغيرها، وهذه المسألة مبنيَّة على الاختلاف في مسألة أخرى؛ وهي: هل حصول الشَّرط الشَّرعي شرط في صحَّة التَّكليف بالمشروط؟ فالجمهور على أنَّ حصول الشَّرط الشَّرعي ليس شرطا في التَّكليف، خلافا للحنفيَّة، أمَّا حصول الشَّرط العقلي ـ من التَّمكن والفهم ونحوهما ـ فهو شرط في صحَّة التَّكليف اتفاقا. انظر: رفع الحاجب (٤٥/٢)، البحر المحيط (٣٢٠/١)، وغيرهما.

(٢) هذا رأي الجمهور، فيجوز عندهم تكليف الكفار بالفروع، ولكنها لا تقبل منهم ـ إن هم أدوها ـ إلا بشرط تقدم الإيمان؛ لأنه أصل في قبول الأعمال، لقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾ [المدثر: ٤٢ ـ ٤٦]، ولأنَّه ﷻ ذمَّ قوم شعيب عليه السلام بالكفر ونقص المكيال، وقوم لوط عليه السلام بالكفر وإتيان الذُّكور، وذمَّ عادا قوم هود عليه السلام بالكفر وشدَّة البطش بقوله ﷻ: ﴿وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ﴾ [الشُّعراء: ١٣٠].

والمذهب الثَّاني: أنهم غير مكلفين بالفروع، وينسب إلى الحنفيَّة، ولهم تفصيل في ذلك سيأتي، وبه قال عبد الجبار من المعتزلة، وقالوا: لا تقبل الصَّلاة من الكافر فكيف يؤمر بها؟.

والمذهب الثَّالث: أنهم مكلَّفون بالنَّواهي دون الأوامر؛ لأنَّ الانتهاء ممكن في حالة الكفر، ولا يشترط فيه التَّقرب، فجاز التكلف بها دون الأوامر. انظر: البحر المحيط (٣٢٠/١)، رفع الحاجب (٤٥/٢)، التَّبصرة (ص: ٨٠)، التَّقرير والتَّحبير (١١٢/٢)، تيسير التَّحرير (٢١٢/٢)، المستصفى (ص: ١٤٢).

(٣) في (ر) [أ: ٧]: «الحديثين».

(٤) أي: إنَّ الكافرين مأمورون بفروع الشَّرائع بشرط تقديم الإيمان، كما أنَّ المحدث مأمور بالصَّلاة بشرط الطَّهارة من الحدث.

(٥) أي: يعذَّبون على ترك فروع الشَّريعة، كما يعذَّبون على ترك الإيمان إن ماتوا على الكفر، خلافًا لمن قال: إنَّ العذاب على الكفر فقط دون الفروع.

ـ خلافًا لأبي حنيفة(١) ـ؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا صَلَّىٰ ۝٣١ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾(٢) [القيامة: ٣١ ـ ٣٢].

[تكليف الغافل(٣) ونحوه]

ويستحيل(٤) تكليف الغافل والنَّائم ....

(١) في الواقع ترددت أقوال الحنفية في المسألة واختلفت آراؤهم، وخلاصة القول في مذهبهم: أن الكفار مخاطبون بالإيمان، والعقوبات، والمعاملات، وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة؛ لقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾ الآيات، وأمَّا في حقِّ وجوب الأداء في الدُّنيا فمختلف فيه، فعند العراقيين: يخاطبون بجميع أوامر الله ﷻ ونواهيه من حيث الاعتقاد والأداء في حقِّ المؤاخذة في الآخرة، وقال مشايخ (سمرقند وما وراء النَّهر): إنهم مخاطبون فيما لا يحتمل السُّقوط كالإيمان. انظر: كشف الأسرار (١/٣٨٨)، التَّوضيح (١/٤٠١)، تيسير التَّحرير (٢/٢١٢)، التَّقرير والتَّحبير (٢/١١٣)، البحر المحيط (١/٣٢٢).

(٢) الآية دليل للجمهور على أنَّ الكفَّار مخاطبون بفروع الشَّرائع، ووجه الدِّلالة من الآية: أنَّ من أسباب عذاب الكافر أنَّه لم يصلِّ.

(٣) هذه المسألة ذكرها الأصوليون عند اشتراط (الفهم) لأجل التَّكليف، ولها تعلق بالتكليف بالمحال الآنف ذكره، فقد فهم من كلام البعض أنَّه فرعها على التَّكليف بالمحال أو بما لا يطاق، قال البيضاويُّ في (المنهاج): «لا يجوِّز تكليف الغافل من أحال تكليف المحال»، وتعقبه الشراح، فقال الإسنويُّ: «هكذا قاله المصنِّف، وفيه نظر من وجهين،
أحدهما: أنَّ مفهومه أنَّ القائلين بجواز التَّكليف بالمحال جوَّزوا هذا... وليس كذلك...
والثَّاني: فرَّق ابن التلمساني وغيره بين التَّكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا: الأول هو أن يكون المحال راجعا إلى المأمور به، والثَّاني: أن يكون راجعًا إلى المأمور، كتكليف الغافل». نهاية السُّول (١/١٣٢).
وقال السُّبكي: «وقد نسب المصنِّف امتناع تكليف الغافل إلى من يحيل تكليف المحال، وهو يُفهِم أن الذي لا يحيله لا يمنعه، وليس الأمر كذلك، بل المختار منعه وإن فرعنا على صحة التكليف بالمحال» الإبهاج (١/١٥٦). وهذا هو الصَّواب فالمصنَّف منعه مع أنَّه لا يمنع التَّكليف بالمحال، كما سبق. وانظر: المستصفى (ص: ٦٧)، حاشية العطَّار (١/٢٦٠)، والمحصول، للرَّازي (١/٢٦٠)، والبحر المحيط (١/٢٨٢).

(٤) لأنَّ إعلام من لا عقل له ولا فهم متناقض؛ إذ يصير التَّقدير: يا من لا فهم له: افهم،=

والسَّاهي[(١)]؛ لعدم الفهم[(٢)].

[أمر المعدوم[(٣)]]

وأَمْر المعدوم في الأزل[(٤)] ....

= ويا من لا عقل له: اعقل المأمور به. انظر: الإبهاج (١٥٦/١).

(١) أي: حال تلبُّسِه بالغفلة أو النَّوم أو السَّهو، أمَّا إذا انتبه الغافل أو استيقظ النَّائم أو تنبَّه السَّاهي فإنَّ التَّكليف يتعلَّق به اتفاقا. يقول السُّبكيُّ في (الإبهاج): «فإن قلتَ: كيف لا تُكلِّفون النائم، وهو يضمن ما يتلفه في نومه، ويقضي الصلوات التي تمر عليه مواقيتها إلى غير ذلك من الأحكام؟ قلتُ: الَّذي قلناه: إنَّه لا يخاطب في حال نومه، ولكن يتوجه عليه الخطاب بعد ذلك لقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «من ترك صلاة أو نسيها فليصلها إذ ذكرها». فإن قلتَ: إنما يخاطب في اليقظة بسبب ما تقدَّم في النَّوم، قلتُ: مقصدنا نفي الخطاب في حال النَّوم، فأمَّا ثبوت أسباب يستند إليها تثبت الأحكام في اليقظة فمما لا ننكره». (١٥٨/١). وقال في موضع آخر: «والمنع من تكليف الغافل إنما هو في زمن غفلته». الإبهاج (١٦٠/١)، وقال الزَّركشيُّ في (البحر): «الخطاب إنما يتعلَّق به عند استيقاظه، وهو منتف عنه حالة النوم». (٢٨٢/١).

(٢) قال السُّبكيُّ: «اتَّفق الكلُّ حتى القائلون بجواز التَّكليف بما لا يطاق على أنَّه يشترط في المأمور أن يكون عاقلا بفهم الخطاب، أو يتمكن من فهمه؛ لأنَّ الأمر بالشَّيء يتضمَّن إعلام المأمور بأنَّ الآمر طالب للمأمور به منه، سواء أمكن حصوله منه، أو لم يمكن كما في التَّكليف بما لا يطاق». الإبهاج (١٥٦/١).

(٣) هذه المسألة ترجم لها بعض الأصوليين بـ: (تكليف المعدوم) ولم يرضَه الآمدي؛ لأنَّ الخطاب يقتضي وجود مخاطَبين، فإنَّ الخطاب والمخاطبة في اللُّغة لا يكون إلَّا من مخاطِب ومخاطَب بخلاف الكلام أو الأمر، فإنَّه قد يقوم بذاته، قال الآمديُّ في (الإحكام): «وهل يسمَّى التَّكليف بهذا التَّفسير في الأزل خطابا للمعدوم وأمرا له عرفا؟ الحقُّ أنَّه يسمَّى أمرا، ولا يسمَّى خطابا؛ ولهذا فإنَّه يحسن أن يقال للوالد إذا وصى بأمر لمن سيوجد من أولاده بفعل من الأفعال: إنَّه أَمَرَ أولاده، ولا يحسن أن يقال: خاطبهم». (٢٠٢/١)، ووافقه الإسنويُّ في (نهاية السُّول) فقال: «وعلى هذا فلا يسمَّى خطابا إلَّا إذا عبَّر عنه بالأصوات بحيث يقع خطابا لموجود قابل للفهم». (٢٩/١).

(٤) وهذا رأي الجمهور، فقد قالوا: إن أوامر الله عَزَّ وَجَلَّ قد تناولت جميع الناس من المكلفين=

بشرط الوجود[1]، ....

= ممن كان منهم في عصر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومن حدث بعدهم إلى قيام الساعة، وقد بين الله عَزَّ وَجَلَّ ذلك بقوله: ﴿نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ﴾ وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾، فوجب أن يكون آمرا لهم وإن لم يكن جميعهم موجودين وقت الأمر. ولو لم تكن أوامر الله عَزَّ وَجَلَّ أمرا لنا؛ لأنا لم نكن موجودين وقت الأمر؛ لوجب أن لا يكون الرسول رسولا إلينا؛ لأنا لم نكن موجودين وقت الرسالة، ولم نكن مأمورين بها الآن وهذا لا يقوله مسلم.

وذهبت المعتزلة وبعض الأصوليين إلى أن الأمر لا يتناول المعدومين؛ لأنه يكون أمر ونهي بلا مأمور، وأنه يختص بالموجودين، وأنه إذا امتنع تكليف النائم، والغافل؛ امتنع تكليف المعدوم بطريق الأولى. لكن الجمهور أجابوا بأن المنع حالة العدم ويتعلق به حالة الوجود، قال السبكي: «فإن قلت: كيف منعتم تكليف الغافل الداخل في قالب الموجودات، وجوزتم تكليف المعدوم؟ قلت: تكليف المعدوم بمعنى تعلق الخطاب به في الأزل على تقدير وجوده، والمنع من تكليف الغافل إنما هو في زمن غفلته». الإبهاج (١/١٦٠).

وقال في (تيسير التحرير): «معناه قيام الطلب للفعل أو الترك.. بمن سيوجد موصوفا بصفة التكليف». تيسير التحرير (٢/٢٣٨).

والخلاف في الواقع لفظي كما قال الشنقيطي في (المذكرة): «أن الخلاف في هذا المبحث لفظي؛ لأن جميع العلماء مطبقون على أن أول هذه الأمة وآخرها إلى يوم القيامة سواء في الأمر والنواهي، والذين يقولون: لا يدخل المعدوم في الخطاب، يقولون: تكليف المعدوم وقت الخطاب بأدلة منفصلة كقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ الآية». مذكرة أصول الفقه، للشيخ الشنقيطي (ص: ١٩٦)، وانظر: الإحكام، للآمدي (١/٢٠٢)، إرشاد الفحول (١/٣٨)، البحر المحيط (١/٣٠٣)، التلخيص في أصول الفقه (١/٤٥٠)، الفصول (٢/١٤٩)، التقرير والتحبير (٢/٢٠٣)، شرح الكوكب المنير (١/٥١٣)، رفع الحاجب (٢/٦٥)، فواتح الرحموت (١/٢٣١)، نهاية السول (١/٢٩).

(١) هذا الشرط متفق عليه عند الجميع كما تقدم، جاء في (شرح الكوكب المنير): «ولا يكلف معدوم حال عدمه إجماعًا». (١/٥١٣)، وفي (إرشاد الفحول): «وليس المراد بتكليف المعدوم أن الفعل أو الفهم مطلوبان منه حال عدمه؛ فإن بطلان هذا معلوم بالضرورة»=

كمن يُضْمِرُ[1] أمْرَ ولده إذا بلغ بالتَّعليم[2].

[تكليف المكرَه]

ولا يستحيل تكليف المكرَه[3] ....

= (٣٨/١)، ويبدو أن هناك إجماعا على هذا الشرط، فالكل متفقون على التكليف بعد الوجود إلا أن الخلاف بتعلق الأمر به حالة عدمه قبل الوجود، فالجمهور على أنه مأمور بالأمر الأزلي، ويتعلق به حالة الوجود، أما المعتزلة فيرون أن التكليف بأمر جديد.
جاء في (شرح الكوكب المنير): «ولا يحتاج إلى خطاب آخر عند أصحابنا. وحكي عن الأشعرية وبعض الشافعية. وحكاه الآمدي عن طائفة من السلف والفقهاء.
وفي المسألة قول ثان. ونسب للمعتزلة وجمع من الحنفية: أن المعدوم لا يعمه الخطاب مطلقا». (٥١٣/١). وانظر: البحر المحيط (٣٠٣/١)، الفصول (١٥٠/٢)، التلخيص (٤٥٠/١)، تيسير التحرير (٢٣٨/٢)، التقرير والتحبير (٢٠٣/٢)، الإحكام (٢٠٢/١).

(١) في (ر) [ب: ٧]: «يضمن».

(٢) هذا استدلال من المصنف على جواز أمر المعدوم، وذكر الجصاص نحوه؛ فقال: «ألا ترى: أنه يصح أن يقال للمريض: إذا برأت فصم وصل وقاتل المشركين، وقال الله ﷻ: ﴿فَإِذَا ٱطۡمَأۡنَنتُمۡ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، فقد صح خطاب العاجز بالفعل على شريطة التمكين». الفصول (١٥٠/٢)، وقال الآمدي: «فإن الوالد لو وصى عند موته لمن سيوجد بعده من أولاده بوصية، فإن الولد ـ بتقدير وجوده وفهمه ـ يصير مكلفا بوصية والده، حتى أنه يوصف بالطاعة والعصيان بتقدير المخالفة والامتثال». الإحكام (٢٠٢/١).

(٣) للعلماء في مسألة تكليف المكرَه ثلاثة مذاهب:
أحدها: هذا وذهب إليه كثير من الأصوليين وهو التفصيل والتفريق بين الملجأ وغيره فقالوا: إن وصل الإكراه إلى حد الإلجاء ـ وهو عدم القدرة على الامتناع ـ لم يكلَّف، وإلَّا كُلِّف.
وقال في (المحصول): إنَّه المشهور وجرى عليه أتباعه، وقال الآمديُّ: إنَّه الحق وقرَّره القرافيُّ.
الثَّاني: أنَّه مكلَّف مطلقا، وذهب إليه بعض الحنفيَّة ومن وافقهم. جاء في (كشف الأسرار): «والإكراه بجملته لا ينافي أهلية، ولا يوجب وضع الخطاب بحال؛ لأنَّ المكرَه مبتلى،=

إلَّا إذا أُلجئ[(١)].

= والابتلاء يحقق الخطاب»، وجاء في موضع آخر: «الإكراه عندنا لا يوجب تبديل الحكم بحال، أي: لا يوجب تغير حكم السَّبب وإبطاله عنه، ملجئا كان أو غير ملجئ، بل يبقى حكمه كما لو كان طائعا» كشف الأسرار (٤/٥٤٦).

الثَّالث: أنَّ المكرَه غير مكلَّف مطلقا، ونُقل هذا القول عن المعتزلة، بناء على أصلهم في وجوب الثَّواب على الفعل المأمور به عند الامتثال، وكيف يثاب على ما هو مكره عليه؛ إذ لا يجيب داعي الشَّرع، وإنما يجيب داعي الإكراه؟ وألحقوا هذا بالأفعال الَّتي لا بدَّ من وقوعها عادة، كحصول الشبع عن الأكل، والري عن الشرب، فكما يستحيل التَّكليف بالواجب عقلا وعادة، فكذا يستحيل بفعل المكره. واختاره الطُّوفي؛ قال: «والعدل الشرعي الظاهر يقتضي عدم تكليفه، يعني تكليف المكره مطلقًا، أما الذي بلغ إلى حد الإلجاء، فظاهر.

وأما المكره بمطلق الإكراه الشرعي، كما عرف في كتب الفروع فلما سبق تقريره، من أن الفعل واجب منه شرعًا، ففي القول بتكليفه إضرار به، وتضييق لما وسعه الله سبحانه وتعالى عليه، ولقوله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «رفع عن أمتي الخطأ»». شرح مختصر الروضة (١/٢٠٠). ونقل الزركشي نفي ابن برهان صحة النقل عن المعتزلة، وقوله: «وهذا خطأ في النقل عنهم، بل عندهم أنه مخاطب، بل هو أولى بالخطاب من المختار... وليس كذلك، بل الملجأ هو الذي لا يخاطب عندهم، وهو الذي لا قدرة له على الترك، بل يكون مدفوعا ومحمولا بأبلغ جهات الحمل. كمن شدت يداه ورجلاه رباطا وألقى على عنق إنسان بحيث لا يمكنه الاندفاع، فهذا ليس له الاختيار، وأما المكره فله قصد وقدرة فكان مكلفا». البحر المحيط (١/٢٨٨). قال الزركشي: «والصحيح عندنا: أن المكره يصح تكليفه لفهم الخطاب، وأن له اختيارا ما في الإقدام أو الانكفاف، ولا استحالة في تكليفه، وأما كونه متقربا فيرجع إلى نيته، وهو غير الكلام في تكليفه». البحر المحيط (١/٢٨٨).

(١) الإلجاء: هو الإكراه الذي لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار، ولا هو بفاعل له، وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع، وذلك كمن ألقي من شاهق على إنسان فقتله، أو على مال فأتلفه، أو ألقي الصائم في الماء مكتوفا فدخل الماء إلى جوفه.

وهذا النوع من الإكراه يسقط معه التكليف، بمعنى أنه لا يحاسب على فعله، قال=

[من شروط المكلَّف به]

وشرطُ المُكلَّف به[1] أن يكون مقدورًا[2] ....

= في (المحصول): لأن المكره عليه يعتبر واجب الوقوع وضده يصير ممتنع الوقوع، والتكليف بالواجب والممتنع غير جائز. المحصول للرازي (١/٢٦٧).

وقال إمام الحرمين: «الإكراه لا يتحقق على مذاهب المحققين إلا مع تصور اقتدار المكره، فالذي به رعشة ضرورية لا يوصف بكونه مكرها في رعدته ورعشته، وإنما المكره من يخوف ويضطر إلى أن يحرك يده على اقتدار واختيار». التلخيص (١/٤١٠)، وانظر: نهاية السول (١/١٣٥)، شرح مختصر الرَّوضة (١/١٩٤)، البحر المحيط (١/٢٨٧)، المستصفى (ص: ٧٢).

(١) المكلَّف به: هو فعل المكلّف الذي تعلَّق به حكم الشارع على جهة الطلب، أو التخيير، أو الوضع. فكل حكم من أحكام الشارع لابد أن يتعلق بفعل من أفعال المكلفين. ومن المقرر أنه لا تكليف إلا بفعل، أي أنّ حكم الشَّارع التكليفي لا يتعلق إلَّا بفعل المكلف، وإن كان نهيا؛ لأنَّ المكلَّفَ به في النَّهي الكفُّ. والكَفُّ فعل من أفعال الإنسان داخل تحت كسبه، يؤجر عليه، ويعاقب على تركه. انظر البحر المحيط (١/٣١٠).

(٢) قال الزَّركشيُّ في (البحر): «أن يكون مقدورا له على خلاف في هذا الشرط. وهذه مسألة تكليف ما لا يطاق، وبعضهم ترجمها بالتكليف بالمحال». (١/٣١٠) وقد سبق تفصيل البيان في هذا المسألة عند التكليف بالمحال. ولعلَّ المصنِّف ـ رحمه الله ـ أراد هنا أن يكون مقدورا في ذاته لا بالنسبة إلى تعلُّق فعل المكلف به، أي أن يكون مقدورا بالقوة وليس بالضرورة أن يكون مقدورا بالفعل، بمعنى أن يمتنع تعلق قدرة المكلف به في علم الله تعالى.

ولعلَّ هذا ما دعا الإمام الغزالي ـ رحمه الله تعالى ـ إلى أن يترجم للمسألة بقوله: «مسألة: هل المكلف به ممكن الحدوث» المستصفى (ص: ٦٩)، وجاء في (شرح مختصر الروضة): «يشترط إمكان الفعل المكلف به؛ لأن حصوله مستدعًى، أي: مطلوب للشرع، وكل ما كان مطلوب الحصول يجب أن يكون متصور الوقوع، فالمكلف به يجب أن يكون متصور الوقوع، وهو معنى كونه ممكنًا». (١/٢٢٤) والله أعلم.

للمكلَّف(١)، معلومًا له(٢)، أو في حكمه(٣)؛ للتمكن(٤) منه.

(١) فلا يصِحُّ شرعا تكليف المكلَّف بأن يفعل غيرُه فعلا؛ لأنَّ فعلَ غيرِه ليس ممكنا له هو. وعلى هذا لا يكلف إنسان ـ مثلا ـ بأن يزكي أبوه، أو يصلي أخوه. وكل ما يكلف به الإنسان مما يخص غيره هو النُّصح، والأمر بالمعروف، والنَّهي عن المنكر، وهذا من فعله المقدور له. وكذلك لا يصحُّ شرعا أن يكلَّف الإنسان بأمرٍ من الأمور الجِبِلِّية للإنسان التي لا كسب للإنسان فيها ولا اختيار، كالانفعال عند الغضب، والحمرة عند الخجل، ونحو ذلك. انظر: الموافقات (١٩٨/١)، الإحكام، للآمدي (١٩٤/١)، المستصفى (ص: ١٣٤).

(٢) أي: للمكلَّف بأن يكون الفعل المكلَّف به معلوما. والعِلم من جهتين:
الأولى: أن يكون معلوم الحقيقة للمكلَّف، فلو لم يعلم المكلَّف حقيقة ما كُلِّف به لم يُتَصوَّر توجُّه قصدِه إليه، وإذا لم يتوجَّه قصده إليه لم يصحّ وجوده منه؛ لأنَّ توجُّه القصد إلى الفعل من لوازم إيجاده، فإذا انتفى اللازم وهو القصد؛ انتفى الملزوم الذي هو الإيجاد. وهذا متفق عليه عند العلماء، إلَّا أنَّ الزَّركشي ـ رحمه الله ـ نقل خلافا في المسألة لابن سريج؛ فقال: «ثالثها [أي: الشُّروط]: أن يكون معلوما، والمخالف فيه أبو العباس ابن سريج. قال الرَّافعيُّ في أوَّل كتاب الفرائض: ذهب ابن سريج إلى أنَّه كان يجب على المحتضر أن يوصي لكلِّ أحد من الورثة بما في علم الله ﷻ من الفرائض، وكان من يوفق لذلك مصيبا ومن تعداه مخطئا. قال الإمام: وهذا زلل لا يجوز مثله في الشَّرائع فإنَّه تكليف على عمائه». البحر المحيط (٣١٠/١).
الثَّانية: أن يكون معلوما للمكلَّف كونه مأمورا به من جهة الله ﷻ، حتى يتصوَّر فيه قصد الطَّاعة والامتثال، وهذا يختصُّ بما يجب فيه قصد الطَّاعة والتَّقرب. وانظر: المستصفى (ص: ١٣٤)، والبحر المحيط (٢٩٤/١ و٣١٠)، وشرح مختصر الرَّوضة (٢٢١/١)، والإبهاج (١٥٦/١).

(٣) في (ر) [ب: ٧]: «كلمه». والصَّواب ما أثبتناه، يدلُّ على ذلك ما قاله الغزاليُّ: «قلنا: الشَّرط لا بد أن يكونَ (معلوما) أو في (حكم المعلوم)؛ بمعنى أن يكون العلم ممكنا بأن تكون الأدلَّة منصوبةً، والعقل والتَّمكنُ من النَّظر حاصلا حتى أنَّ ما لا دليلَ عليه أو من لا عقل له مثلَ الصَّبيِّ والمجنون لا يصحُّ في حقِّه....». المستصفى (ص: ٦٩).

(٤) في (ر) [ب: ٧]: «للتمكين».

فَصْلٌ

[العام]

العامُّ[1] هو[2]: اللفظُ المستغرِقُ[3] لما[4] تناوله بوضع واحد[5] من غير

(١) العام في اللغة: من الشمول والإحاطة، جاء في (القاموس) و(الصحاح): «عم الشيء عمومًا: شمل الجماعة»، وفي (لسان العرب): «عمهم الأمر يعمهم عموما شملهم»، وقال الزركشي: «وهو في اللغة: شمول أمر لمتعدد سواء كان الأمر لفظًا أو غيره، ومنه: عمهم الخبر إذا شملهم وأحاط بهم». البحر المحيط (١٧٩/٢)، القاموس المحيط (١٥٤/٤)، مادة: (عمم)، وفي المادة نفسها في (الصحاح) (١٩٩٣/٥)، ولسان العرب (٤٢٣/١٢).

(٢) سبقه إلى هذا التَّعريف الرَّازي في (المحصول) حيث قال: «العامُّ هو اللَّفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد». وارتضاه الزَّركشيُّ في (البحر). وأصل هذا التعريف لأبي الحسين البصري إذ قال: العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له. وقد كثرت الاعتراضات عليه، لذا ذهب غير واحد من العلماء إلى اختيار تعريف للعام ينأى عن الوقوع في معرض الاعتراض، فعرفه الإمام الغزالي بقوله: «اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا»، وساق ابن الحاجب في (المختصر) تعريفي البصري والغزالي، واعترض عليهما ثم قال: «والأَوْلى: ما دل على مسمَّيات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة»، أي: دفعة واحدة، وفعل مثله الآمدي، ثمَّ قال: «والحقُّ في ذلك أن يقال: العامُّ هو اللَّفظ الواحد الدالُّ على مسمَّيين فصاعدا مطلقا معا». البحر المحيط (١٧٩/٢)، المحصول (٣٠٩/٢)، المستصفى (ص: ٢٢٤)، رفع الحاجب (٦١/٣)، الإحكام، للآمدي (٢١٨/٢).

(٣) قيد الاستغراق وضع لإخراج النَّكرة، فإنها لا تعمُّ إلَّا في سياق النَّفي، لكن اعترض على هذا اللَّفظ بأنَّه مرادف للفظ العام، فلا يقبل التَّعريف به على أنَّه حدّ. انظر: الإحكام، للآمدي (٢١٧/٢)، والبحر المحيط (١٧٩/٢).

(٤) في (ر) [ب: ٧]: «ما». وقد اعتُرِض على ذكر (ما) في التَّعريف؛ لأنها من قبيل العام فهي من ألفاظ العموم، وذِكْر شيء من المعرَّف في التَّعريف غير مقبول؛ لأنَّه يؤدِّي إلى الدَّور؛ لوقوف فهم التَّعريف على فهم المعرَّف. نقل هذا الاعتراض الإمام السُّبكيُّ عن الشَّيخ الأصفهاني. انظر: رفع الحاجب (٦٤/٣).

(٥) في (ر) [ب: ٧]: «يتناوله». يخرج بهذا القيد المشترك؛ فإنَّه لفظٌ مستغرق لجميع=

حَصْر[1].

[ألفاظ العموم[2]]

وألفاظ العموم: الجمعُ المعرَّف باللَّام[3] إذا لم يُرَد بها[4] ....

= ما يتناوله، ولكن بوضع متعدِّد، والمشترك هو: اللَّفظ الواحد يدلُّ على معانٍ متعدِّدة؛ كالعين والقرء ونحوها... وقد سبق بيانه.

(١) جاء بهذا القيد ليخرج أسماء الأعداد، كعشرة ومائة ـ مثلا ـ فإنَّه يصلح لجميع ما تناوله بوضع واحد، ولكنَّه محصورٌ بعددٍ معيَّن.

(٢) ويسمِّيها البعض: (صيغ العموم). والمشهور أنَّ العامَّ له صيغة تدلُّ عليه إلَّا أنَّ بعضهم ذهب إلى أنَّ الصِّيغة موضوعة وضعا حقيقيّا للخصوص، ولا تدلُّ على العموم إلَّا مجازا، فقد قال العضد الإيجي ـ رحمه الله ـ في شرحه للمختصر: «ذهب الشافعي ـ رحمه الله ـ وجميع المحققين إلى أن العموم له صيغة موضوعة له حقيقة. وتحرير محلِّ النـِّزاع كما في الأمر، وحاصله راجعٌ إلى الصِّيغ المخصوصة الَّتي سنذكرها، هل هي للعموم أم لا؟ فقال الأكثر: له صيغة هي حقيقة فيه، وقال قومٌ: الصِّيغة حقيقة للخصوص وهي في العموم مجاز، وقال الأشعري تارة: إنها مشتركة، وتارة بالوقف، وقيل بالوقف في الإخبار دون الأمر والنَّهي، وقال القاضي بالوقف؛ إمَّا على أنّا لا ندري أوُضِعَ لها أم لا؟ أو ندري أنه وُضِع لها ولا ندري أحقيقة منفردا أو مشتركا أم مجازا». حاشية التفتازاني على شرح المختصر للعضد (٢/١٠٢)، وانظر: رفع الحاجب (٣/٦٩).

(٣) «باللام» ساقطة من (ش): [ب: ٤]. مثل قوله ﷻ: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النِّساء: ٣٤]، وذكر الإمام الغزاليُّ فيه خلافا؛ فقال: «اختلفوا في الجمع المعرَّف بالألف واللَّام، كالسارقين والمشركين والفقراء والمساكين والعاملين، فقال قوم: هو للاستغراق، وقال قوم: هو لأقلِّ الجمع، ولا يحمل على الاستغراق إلَّا بدليل، والأوَّل أقوى وأليق بمذاهب أرباب العموم». المستصفى (ص: ٤٤٨)، وانظر الإحكام، للآمدي (٢/٢٢٧).

(٤) أي: باللَّام، من الألف واللَّام بناء على الخلاف في حرف التَّعريف هل هو (أل) أم اللَّام فقط؟ قال ابن عقيل في (شرح الألفية): «اختلف النَّحويون في حرف التَّعريف في (الرَّجل) ونحوه، فقال الخليل: المعرِّف هو (أل). وقال سيبويه: هو (اللَّام) وحدها. فالهمزة عند=

العهد(١)؛ لصحَّةِ استثناءِ أيِّ فَرْدٍ أردْتَ(٢).

والاستثناء: ما لولاه(٣) لدخل تحت المستثنى عنه(٤).

و(من) و(ما)(٥) في الشَّرط والاستفهام(٦)، ....

= الخليل همزة قطع، وعند سيبويه همزة وصل اجتلبت للنُّطق بالسَّاكن». شرح ابن عقيل (١/١٧٧).

(١) فإذا كانت (أل) للعهد مثل قوله ﷻ: ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا ۝١٥ فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥ ـ ١٦]؛ فلا يكون الجمع للعموم.

(٢) لأنَّ دليل العموم صحَّة الاستثناء منه.

(٣) أي: لولا الاستثناء لدخل المستثنى في الكلام.

(٤) وله تعريفات أخر، مثل قولهم: الاستثناء قول متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول، وقولهم: هو إخراج بعض الجملة بـ: (إلا) أو ما قام مقامها، وقولهم: هو لفظ متصل بجملة، لا يستقل بنفسه، دال بحرف (إلا) أو أخواتها على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية، وقيل هو: إخراج ب (إلا) وأخواتها، وقيل: قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور فيه لم يرد بالقول الأول. انظر: المستصفى (٢/١١)، رفع الحاجب (٣/٢٤١)، الإحكام، للآمدي (٢/٣٠٨)، شرح مختصر الروضة (٢/٥٨١).

(٥) وذلك كقوله ﷻ: ﴿مَّنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا فَلِنَفۡسِهِۦ﴾ [فصِّلت: ٤٦] ﴿وَمَا تِلۡكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ [طه: ١٧].

(٦) أمَّا الشَّرطيتان فبالاتفاق، وأمَّا الاستفهاميَّتان فكذلك عند الجمهور، وخالف البعض فلم يجعل الاستفهاميَّة من ألفاظ العموم، قال ابن الحاجب: «(من) الاستفهامية لا تعمُّ... وأمَّا الموصولة والشَّرطية فيعمان». رفع الحاجب (٣/٢٠٩)، ولم يذكر المصنَّف الموصولة؛ لأنَّه لا يراها تدلُّ على العموم موافقًا كثيرًا من العلماء، قال الإسنويُّ: «وشرطها أن تكون شرطيَّة أو استفهاميَّة، فإن كانت نكرة موصوفة نحو: مررت بمن معجب لك، بجر معجب، أي: رجل معجب، أو كانت موصولة نحو: مررت بمن قام، أي: بالَّذي قام، فإنها لا تعمُّ. ونقل القرافيُّ عن صاحب (التَّلخيص) أنَّ الموصولة تعمُّ، وليس كذلك فقد صرَّح بعكسه،=

والنَّكرةُ في النَّفي(١)؛ ككلمة التَّوحيد(٢).

وأمَّا(٣) في الإثبات في الأمر كأعتِق رقبة، أو في معناه؛ كـ: ﴿تَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩] فهو المطلق(٤).

= ونقله عنه الأصفهاني في (شرح المحصول)». نهاية السُّول (١٨٤/١). وانظر: شرح الكوكب المنير (١٢٠/٣)، إرشاد الفحول (٢٩٥/١)، البحر المحيط (٢٣٨/٢)، التَّمهيد في تخريج الفروع على الأصول (٣٠٣/١).

(١) تفيد العموم بالاتِّفاق، جاء في (التَّقرير والتَّحبير): «النَّكرة في سياق النَّفي مطلقا تفيد العموم أطبق أئمَّة الأصول والفقه عليه». (٢٣٨/١)، بل ادَّعى البعض أنها من أعلى صيغ العموم، قال الشَّوكانيُّ: «قال إمام الحرمين الجوينيُّ وابن القشيري: إنَّ أعلى صيغ العموم أسماء الشَّرط، والنَّكرة في النَّفي، وادعيا القطع بوضع ذلك للعموم، وصرَّح الرَّازيُّ في (المحصول) أنَّ أعلاها أسماء الشَّرط، والاستفهام، ثمَّ النَّكرة المنفيَّة لدلالتها بالقرينة لا بالوضع، وعكَس الصفي الهندي فقدم النَّكرة المنفيَّة على الكلِّ، وقال ابن السَّمعاني: أبين وجوه العموم». إرشاد الفحول (٣٠٨/١). وانظر: البرهان (١١٨/١)، البحر المحيط (٢٢٨/٢)، الإحكام، للآمدي (٢٢٦/٢).

(٢) وكقوله ﷻ: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار».

(٣) النَّكرة.

(٤) أي: تكون خاصة؛ لأن المطلق من قبيل الخاص، وفي هذا تفصيل ذكره في (شرح مختصر الروضة): «أحدهما: لا يعم؛ لأنه مطلق كما ذكر في بابه، والمطلق ليس بعام لما سبق في حد العام. والثاني: أنه يعم؛ لأن قوله: أعتق رقبةً لو لم يكن عاما، لما خرج المأمور عن عهدة الأمر بعتق أي رقبة كانت، لكنه يخرج بذلك، وهو يدل على أنه يقتضي العموم. وفي هذا نظر؛ لأنه إنما خرج عن عهدة الأمر بذلك؛ لأنه مأمور برقبة مطلقة، والمطلق يكفي في امتثاله إيجاد فرد من أفراده؛ لأن الواجب فيه تحصيل الماهية، وهي حاصلة بفرد ما من أفراده، كما لو قال: صل صلاةً، أو صم يوما. والله تعالى أعلم». (٤٧٣/٢).
وقال إمام الحرمين: «فأمَّا قولهم: النَّكرة في الإثبات تخص فغير مطرد، فإن النَّكرة الواقعة في سياق الشَّرط محمولة على العموم في قول القائل: من يأتني بمال أُجازِه، فلا يختص=

وكل وأجمعون(١) وفي الواحد(٢) المعرَّف باللَّام(٣) خلافٌ(٤) قال الله

= هذا بمال مخصوص. والسَّبب فيه أن النَّكرة إنَّما عمَّت في النَّفي؛ لأنَّها في نفسها ليست مختصة [بمعيَّن] في قول القائل: ما رأيت رجلا، والنَّفي لا اختصاص له، فإنَّه نقيض الإثبات فإذا انضمَّ النَّفي إلى التَّنكير اقتضى اجتماعهما العموم والشرط لا اختصاص له، بل مقتضاه العموم، فالنَّكرة الواقعة في مساقه محمولة عليه، وحكم عموم الشَّرط [منبسط] عليه، إذ لو اختص المال لاختص الشَّرط المتعلق به، والاختصاص نقيض وضع الشرط المطلق فهذا على قولهم النكرة في الإثبات تخص». البرهان (١١٩/١).

(١) وذلك كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ١٨٥]، وقوله: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [ص: ٧٣]. يقول الشَّوكانيُّ: «ومعلوم أنَّ أهل اللُّغة إذا أرادوا التَّعبير عن الاستغراق جاءوا بلفظ (كل)، و(جميع)، وما يفيد مفادهما، ولو لم يكونا للاستغراق لكان استعمالهم لهما عند إرادتهم للاستغراق عبثًا. قال القاضي عبد الوهاب: ليس بعد كل في كلام العرب كلمة أعم منها، ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تابعة، تقول: كل امرأة أتزوجها فهي طالق، وجاءني القوم كلهم». إرشاد الفحول (٢٩٧/١).

(٢) أي: المفرد، وبعضهم يعبر باسم الجنس، واسم الجنس هو: ما لا واحد له من لفظه ويصدق على القليل والكثير، نحو: ماء، وتراب، وذهب، وقيل: هو ما يفرق بينه وبين مفرده بالتاء، نحو: تمر، ونحل، وشجرة، وبعضهم يسمي هذا الأخير جمعًا. وقالوا: إذا كان اسم الجنس لا يصدق إلا على واحد، مثل: درهم، ورجل؛ فليس بعام. انظر في ذلك: شرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص: ١٨١)، شرح التَّلويح على التَّصريح (٩/١)، البحر المحيط (٢٤٩/٢).

(٣) والبعض يعبر بالألف واللَّام، للخلاف الَّذي سبق بيانه في الجمع المعرَّف.

(٤) قال الإمام الغزاليُّ: «الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللَّام، كقولهم: الدِّينار خيرٌ من الدِّرهم، فمنهم من قال: هو لتعريف الواحد فقط، وذلك في تعريف المعهود، وقال قوم: هو للاستغراق، وقال قوم: يصلح للواحد والجنس ولبعض الجنس؛ فهو مشترك، ومذهب الواقفية أنَّ جميع هذه الألفاظ مشتركة، ولم يبق منها شيء للاستغراق». المستصفى (٤٤٨/١)، وقال السُّبكيُّ: «اختيار المصنِّف [يقصد البيضاوي] أنَّ المفرد المعرَّف بأن يعمّ، وهو قول أبي إسحاق الشِّيرازي وابن برهان والجبائي والمبرد وصحَّحه ابن الحاجب،=

تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ٢ ـ ٣] الآية(١).

[أقلُّ الجمع]

وأقلُّ الجمع ثلاثة(٢)؛.............................

= وهو المنقول عن الشَّافعي ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ـ، وأمَّا الإمام [يقصد الرَّازي] وأكثر أتباعه فقالوا: لا يفيد العموم. والمختار الأوَّل». الإبهاج (١٠٣/٢).

(١) هذا دليل للمصنِّف ومن وافقه بأنَّ المفرد إذا دخلت عليه اللَّام صار للعموم، وقد ذكر الآمديُّ ـ رحمه الله ـ الأدلَّة، فقال: «وأمَّا الجنس إذا دخله الألف واللَّام ولا عهد فإنَّه للعموم لأربعة أوجه:

الأوَّل: أنَّه إذا قال القائل: رأيت إنسانًا أفاد رؤية واحدٍ معيَّن، فإذا دخلت عليه الألف واللَّام؛ فلو لم تكن الألف واللَّام مفيدة للاستغراق لكانت معطلة لتعذُّر حملها على تعريف الجنس لكونه معلومًا دونها وهو ممتنع.

الثَّاني: أنَّه يصح نعته بالجمع المعرف، وقد ثبت أنَّ الجمع المعرف للعموم، فكذلك المنعوت به، وذلك في قولهم: أهلكَ النَّاسَ الدِّينارُ الصُفْر والدرهمُ البِيض، وأنه يصح الاستثناء منه، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟﴾، وهو دليل العموم.

الثَّالث: أنَّ القائل قائلان: قائل يقول: إنَّ الألف واللَّام الدَّاخلة على الاسم المفرد والجمع تفيد العموم، وقائل بالنفي مطلقًا، وقد ثبت أنها مفيدة للعموم في الجمع، فالتَّفرقة تكون قولًا بتفصيل لم يقل به قائل.

الرَّابع: أنَّه إذا كانت الألف واللَّام لتعريف المعهود عائدة إلى جميعه لعدم أولويَّة عودها إلى البعض منه دون البعض؛ فكذلك إذا كانت لتعريف الجنس». الإحكام، للآمدي (٢٢٧/٢).

(٢) لا خلاف في أن ما زاد على الثلاثة يسمى جمعًا، إنما الخلاف في أقل ما يدل عليه الجمع، والعلماء في هذا على أربعة مذاهب، والمشهور منها مذهبان: الأول؛ وهو مذهب الجمهور أن أقل الجمع ثلاثة وإليه ذهب المصنف، والثاني: أن أقل الجمع اثنين. جاء في (شرح مختصر الروضة): «أقل الجمع ثلاثة، عند الأكثرين منهم الأئمة الأربعة إلا مالكًا،=

لفَرْق العرب بين صيغتي التَّثنية والجمع(١).

[الخطاب الشِّفاهي]

ولا يتناول ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾(٢) غير الموجودين(٣)، ولا

= وحكي عن المالكية وابن داود الظاهري وبعض الشافعية والنحاة: أنه اثنان، وحكاه أيضًا في (المحصول) عن القاضي أبي بكر والأستاذ أبي إسحاق وجمع من الصحابة والتابعين. وحكى الآمدي القول الأول عن ابن عباس وأبي حنيفة والشافعي وبعض أصحابه ومشايخ المعتزلة، والثاني عن عمر، وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضي أبي بكر، والأستاذ أبي إسحاق والغزالي وبعض الشافعية». شرح مختصر الروضة (٢/٤٩٠).

وهناك مذهبان آخران؛ أحدهما: أن أقل الجمع واحد، والثاني: التوقف. قال الشوكاني بعد ذكره المذهبين الأولين: «المذهب الثالث: إن أقل الجمع واحد، هذا حكاه بعض أهل الأصول وأخذه من كلام إمام الحرمين، وقد ذكر ابن فارس في (فقه العربية) صحة إطلاق الجمع وإرادة الواحد. المذهب الرابع: الوقف، حكاه الأصفهاني في (شرح المحصول) عن الآمدي، قال الزركشي: وفي ثبوته نظر، وإنما أشعر به كلام الآمدي، فإنه قال في آخر المسألة: وإذا عرف مأخذ الجمع من الجانبين فعلى الناظر الاجتهاد في الترجيح، وإلا فالوقف لازم، هذا كلامه، ومجرد هذا لا يكفي في حكايته مذهبًا. انتهى». إرشاد الفحول (١/٢١٣).

(١) أهل اللغة فرَّقوا بين المثنى والجمع كرجلين ورجال، فإطلاق اسم الرجال على الرجلين رفْعٌ لهذا الفرق، ولو صح إطلاق الرجال على الرجلين لصحَّ نعتُهما بما ينعت به الرجال، ولا يصح أن يقال: جاءني رجلان ثلاثة، وأن يقال: رأيت اثنين رجالًا. وفرَّقوا بين ضمير التَّثنية والجمع؛ فقالوا في الاثنين: فَعَلا، وفي الجمع: فَعَلُوا. وكذلك يصح أن يقال: ما رأيت رجالًا بل رجلين، ولو كان اسم الرجال للرجلين حقيقة لما صح استثناؤه. انظر: الإحكام، للآمدي (٢/٢٤٦)

(٢) ونحوها من الأوامر العامَّة؛ كقوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، و﴿أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾.

(٣) أي: في زمن النَّبي ﷺ، ولا خلاف بين المسلمين في شمول الخطاب لكلِّ المكلَّفين سواء في عهد النَّبي ﷺ أو بعده، لكن الخلاف في تعلُّق الخطاب بمن=

نحو(١): أعتق رقبة غيرَ المخاطب(٢). والتَّعميم(٣) لقوله ـ عَلَيْهِ السَّلَامُ ـ: «حكمي علي الواحد حكمي على الجماعة»(٤)، ....

= وجد بعد عصر النَّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هل هو بنفس اللفظ، أو بدليل آخر من نص أو إجماع أو قياس؟ واختلف العلماء في ذلك إلى مذهبين، أحدهما: هو ما ذهب إليه المصنِّف، وهو رأي الجمهور والمعتزلة أن إلى الخطاب العام لا يتناول إلَّا الموجودين حال المخاطبة، وإنما يعمُّ الخطاب باقي المكلَّفين بدليل آخر مستقلٍّ دالٍّ على أنَّ كلَّ حكم ثبت في زمانه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهو دائمٌ إلى يوم القيامة على كلِّ مكلَّف.

وذهبت الحنابلة وطائفة من الفقهاء إلى أن الخطاب نفسه يتناول كل المكلفين حتى من وجد منهم بعد عصر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من غير حاجة إلى دليل آخر. وقال المصنف في (شرح العنوان): «الخلاف في أن خطاب المشافهة هل يشمل غير المخاطبين قليل الفائدة، ولا ينبغي أن يكون فيه خلاف عند التحقيق؛ لأنه إما أن ينظر إلى مدلول اللفظ لغةً، ولا شك أنه لا يتناول غير المخاطب، وإما أن يقال إن الحكم يقتصر على غير المخاطب إلا أن يدل دليل على العموم في تلك المسألة بعينها وهذا باطل؛ لما علم قطعًا من الشريعة أن الأحكام عامة إلا حيث يرد التخصيص». البحر المحيط (٣٣٩/٢) انظر: المستصفى (ص: ٢٤٢)، الإحكام للآمدي (٢٩٣/٢)، شرح الكوكب المنير (٢٥٠/٣).

(١) في (ر) [أ: ٨]: «في لا يجوز». وهو خطأ واضح.

(٢) وذلك لأنَّ المخاطبة شفاها تستدعي مخاطبًا موجودا أثناء الخطاب، ويكون أهلا لأن يخاطب، أمَّا إذا لم يكن موجودا فلا يتناوله الخطاب.

(٣) أي: لجميع المكلفين الشامل لمن وُجِد بعده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ودليله الحديث وما ذكره بعد ذلك.

(٤) هذا الحديث لا أصل له. قال الشَّوكانيُّ: «قال العراقيُّ في تخريج البيضاوي: لا أصل له. انتهى. وقد ذكره أهل الأصول في كتبهم الأصوليَّة واستدلُّوا به فأخطأوا.

وفي معناه ممَّا له أصل: «إنما مبايعتي لامرأة كمبايعتي لمائة امرأة»، وهو في (التِّرمذي) [١٥٩٧]» إرشاد الفحول (ص: ٢٠٠)، وقال السَّخاوي في (المقاصد): «ليس له أصل كما قاله العراقيُّ في تخريجه، وسئل عنه المزيُّ والذهبي فأنكراه، وللترمذي والنسائي من حديث أميمة بنت رقيقة: «ما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة» لفظ النسائي،=

وبالضَّرورة المعلومة[1] من الدِّين، وبالقياس[2].

ولا[3] لفظ الذُّكورِ الإناثَ؛ لفرق العرب[4].

= وقال الترمذي: «إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة». وهو من الأحاديث التي ألزم الدارقطني الشيخين بإخراجها لثبوتها على شرطهما». المقاصد (ص: ٣١٢)، وقال العجلوني: «ليس له أصل بهذا اللَّفظ، كما قال العراقي في (تخريج أحاديث البيضاوي)، وقال في (الدرر) كالزَّركشي: لا يعرف، وسئل عنه المزيُّ والذَّهبي فأنكراه... وقال ابن قاسم العبادي في (شرح الورقات الكبير): لا يعرف له أصل بهذا اللَّفظ كما صرَّحوا به». كشف الخفاء (١/٣٦٤).

(١) في (ر) [أ: ٨]: «المعلوم».

(٢) قال الزركشي: «والحق أنه مما عرف بالضرورة من دينه ـ عَلَيْهِ السَّلَامُ ـ أن كل حكم تعلق بأهل زمانه؛ فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة. قال أبو الحسين بن القطان: هم مكلفون لا من الخطاب، ولكن لما كانت الرسالة راجعةً إلى سائر القرون؛ كانوا سواءً. قال ﷻ: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾، وقوله: «بعثت إلى الناس كافةً». قلت: وأصرح منهما قوله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا﴾ إلى قوله: ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا۟ بِهِمْ﴾». البحر المحيط (٢/٣٣٩).

(٣) أي: ولا يتناول.

(٤) في (ر) [أ: ٨]: «ولا لفظ الذُّكور والإناث لفظ العرب». وهو ظاهر الخطأ. قال الإمام الآلوسي: «وعلى العلات لفظ الناس يشمل الذكور والإناث بلا نزاع. وفي شمول نحو قوله تعالى: ﴿ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١] خلاف. والأكثرون على أن الإناث لا يدخلن في مثل هذه الصيغة ظاهرًا خلافًا للحنابلة.

استدل الأولون بأنه قد روى عن أم سلمة أنها قالت: يا رسول الله: (إن النساء قلن: ما نرى الله تعالى ذكر إلا الرجال فأنزل ذكرهن)، فنفت ذكرهن مطلقًا، ولو كن داخلات لما صدق نفيهن، ولم يجز تقريره عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ للنفي. وبأنه قد أجمع أرباب العربية على أن نحو هذه الصيغة جمع مذكر، وأنه لتضعيف المفرد والمفرد مذكر، وبأن نظير هذه الصيغة: (المسلمون) ولو كان مدلول (المسلمات) داخلًا فيه لما حسن العطف في قوله=

ويتناول العبد[(١)].

= تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] إلا باعتبار التأكيد، والتأسيس خير من التأكيد.

وقال الآخرون: المعروف من أهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق، وأيضًا لو لم تدخل الإناث في ذلك لما شاركن في الأحكام؛ لثبوت أكثرها بمثل هذه الصيغة، واللازم منتف بالاتفاق كما في أحكام الصلاة والصيام والزكاة. وأيضًا لو أوصى لرجال ونساء بمائة درهم ثم قال: أوصيت لهم بكذا دخلت النساء بغير قرينة، وهو معنى الحقيقة فيكون حقيقة في الرجال والنساء ظاهرًا فيهما، وهو المطلوب.

وأجيب: أمَّا عن الأوَّل: فبأنه إنما يدل على أن الإطلاق صحيح إذا قصد الجميع، والجمهور يقولون به لكنه يكون مجازًا، ولا يلزم أن يكون ظاهرًا وفيه النزاع. [قال أستاذنا العلامة إبراهيم خليفة: فإن قيل: الأصل في الإطلاق الحقيقة فلا يصار إلى المجاز إلا لدليل. أجيب بأنه لا نزاع في أن الصيغة للرجال وحدهم حقيقة، ولو كانت لهم وللنساء معًا حقيقة لزم الاشتراك وإلا فالمجاز. وقد تقرر في الأصول أن المجاز أولى من الاشتراك].

وأمَّا عن الثاني فبمنع الملازمة. نعم يلزم أن لا يشاركهن في الأحكام بمثل هذه الصيغة، وما المانع أن يشاركن بدليل خارج؟! والأمر كذلك؛ ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة مثلًا؛ لعدم الدليل الخارجي هناك.

وأما عن الثالث فبمنع المبادرة ثمة بلا قرينة، فإن الوصية المتقدمة قرينة دالة على الإرادة، فالحق عدم دخول الإناث ظاهرًا. نعم الأولى هنا القول بدخولهن باعتبار التغليب. وزعم بعضهم أن لا تغليب، بل الأمر للرجال فقط كما يقتضيه ظاهر الصيغة، ودخول الإناث في الأمر بالتقوى؛ للدليل الخارجي ولا يخفى أن هذا يستدعي تخصيص لفظ الناس ببعض أفراده؛ لأن إبقاءه حينئذ على عمومه مما يأباه الذوق السليم». روح المعاني (١٧٩/٤ ـ ١٨٠). وانظر: تفسير سورة النساء، لأستاذنا العلامة إبراهيم خليفة رئيس قسم التفسير بجامعة الأزهر من (ص: ١١٧) إلى (ص: ١٣٠).

(١) أي: نحو ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟﴾ يتناول العبد؛ لأنَّه منهم بمقتضى اللُّغة ولا نزاع فيه، وهذا رأي الجمهور، وذهب البعض إلى أنَّه يتناول الأحرار فقط؛ لأنَّ وقت العبد مستوعب بحقِّ=

[ورود العام على سبب خاص]

وإذا ورد عامٌّ في سبب خاص فالعبرةُ بعموم اللَّفظ لا بخصوص السَّبب[1]؛ لأنَّ الحُجَّة في اللَّفظ.

= السَّيد مستغرق بتصرفه فيه فكان مستثنى عن مقتضى مطلق الألفاظ بما تقرَّر في الشَّرع من أحوالهم في ذلك.

وردَّ الجمهور بأن هذا لا يمنع اندراجه تحت مقتضى ألفاظ الشَّارع، وخروجه عن بعض الأحكام كوجوب الحجِّ والجهاد والجمعة إنما هو لأمرٍ عارض، وهو فقره واشتغاله بخدمة سيده، ونحو ذلك كالمريض والمسافر والحائض يتناولهم الخطاب المذكور، ويخرجون عن بعض الأحكام كوجوب الصوم والصلاة على الحائض.

جاء في (شرح جمع الجوامع): «والأصح أنه... يعم العبد، وقيل: لا يعمه؛ لصرف منافعه إلى سيده شرعًا. قلنا: في غير أوقات ضيق العبادات». حاشية العطار على شرح جلال المحلي (١/٢٤٧)، وانظر: شرح مختصر الروضة (٢/٥١٤)، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد (ص: ١١٧)، البرهان (١/١٢٧).

(١) هذا رأي الجمهور، وهناك رأي آخر ينسب لبعض المالكيَّة وبعض الشَّافعية، وبعضهم نسبه لمالك ـ رحمه الله ـ، قال الطُّوفيُّ في (مختصر الرَّوضة): «الاعتبار فيما ورد على سبب خاص بعمومه لا بخصوص السبب، خلافا لمالك وبعض الشافعية». شرح مختصر الرَّوضة (٢/٥٠١).

ولكن القرافي في (التَّنقيح) رد هذا الكلام وذكر أن لمالك روايتين، ونسب القول للشَّافعي، فقال: «وليس من مخصصات العموم سببه، بل يحمل عندنا على عمومه إذا كان مستقلا لعدم المنافاة خلافا للشَّافعي والمزني، وإن كان السَّبب يندرج في العموم أولى من غيره، وعلى ذلك أكثر أصحابنا، وعن مالك فيه روايتان». شرح تنقيح الفصول (ص: ٢١٦).

وقال إمام الحرمين: وهو الَّذي صحَّ عندنا من مذهب الشَّافعي. إلَّا أنَّ ابن السُّبكي تعقَّبه ونفى صحَّة النِّسبة إلى الشَّافعي فقال: «واعلم أنَّ الَّذي صحَّ من مذهب الشَّافعي ـ رَضِوَاللَّهُعَنهُ ـ موافقة الجمهور، خلاف ما ذكره إمام الحرمين. قال الإمام [الرَّازي] في كتابه الموضوع=

[عموم المقتضى]

ولا عموم للمقتضى[1]، أي: لا يضمر ضميران لا يتم الكلام إلا

= في مناقب الشَّافعي ـ رحمه الله ـ: ومعاذ الله أن يصح هذا النَّقل. وكيف وكثير من الآيات نزلت في أسباب خاصَّة، ثمَّ لم يقل الشَّافعي ـ رحمه الله ـ إنها مقصورة على تلك الأسباب؟!». الإبهاج (١٨٥/٢).

وتحرير محلِّ النِّزاع في المسألة: أنَّ العام إمَّا أن يكون جوابا لسؤال، أو لا، فإن كان جوابا لسؤال فإمَّا أن يستقلَّ بنفسه، أو لا، فإن لم يكن مستقلا بنفسه فهو بحسب السؤال إن كان عاما فعام، وإن كان خاصًّا فخاص، وإن كان مستقلا فإمَّا أن يكون مساويا للسؤال أو أخص منه أو أعم، فإن كان أعم منه، فإمَّا أن يكون عامًّا في غير ما سئل عنه كقوله ـ عَلَيْهِ السَّلَامُ ـ حين سئل عن التَّوضؤ بماء البحر: «هو الطَّهور ماؤه الحل ميتته»، وحكم هذا القسم التَّعميم بالنِّسبة إلى ما سئل عنه وإلى غيره من غير خلاف، وإمَّا أن يكون أعمَّ منه فيما سئل عنه كقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما سئل عن ماء بئر بضاعة: «إنَّ الماء طهور لا ينجِّسه شيء»، وهذا هو القسم الَّذي وقع فيه الخلاف. الإبهاج (١٨٣/٢)، الإحكام، للآمدي (٢٥٦/٢)، إرشاد الفحول (٣٣٢/١)، البحر المحيط (٢٥٢/٢)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (٤١٠/١).

هذا وللقرافي تفصيل آخر حيث قال في (شرح التنقيح): «فيه ثلاثة مذاهب: يختص بسببه. لا يختص بسببه. الفرق بين المستقل وغيره؛ فالمستقل لا يختص بسببه كقصة عويمر حيث قذف امرأته؛ فنزلت: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ﴾ [النور: ٦] الآية، وغير المستقل يختص، كقوله ـ عَلَيْهِ السَّلَامُ ـ: أينقص الرطب إذا جف؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذن. فقوله: لا إذن. كلام غير مستقل؛ فيجب ضمه إلى السؤال، ويصير تقديره: لا يباع الرطب بالتمر؛ لأنه ينقص إذا جف» شرح تنقيح الفصول بشيء من التصرف (ص: ٢١٦)، وانظر: شرح مختصر الروضة (٥٠٢/٢).

(١) المقصود بعموم المقتضى: أنَّه قد يصدر عن الشَّارع كلام لا يمكن إجراؤه على ظاهره إلَّا بإضمار شيء فيه، مثل قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، فلا يمكن سؤال القرية بمعنى بيوتها وطرقها ومرافقها، فلا يستقيم الكلام إلَّا بإضمار نحو (أهل) فيصير=

بأحدهما(١)؛ لاندفاع الضَّرورة بواحد(٢).

والاقتضاء: دلالة الكلام على ما لا يتم إلا به عقلًا(٣) أو شرعًا(٤) كارم للإيتار(٥)، وأعتق عبدك عني للتمليك(٦).

= المعنى: واسأل أهل القرية.

ثمَّ قد يكون هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام بإضمار أي واحد منها، كما في قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا صلاة إلَّا بفاتحة الكتاب»؛ إذ الصَّلاة موجودة بأفعالها وأقوالها فلا بدَّ من تقدير حتى يستقيم المعنى، ويمكن تقدير: لا صلاة صحيحة أو كاملة، أو غير ذلك فهل يحمل الكلام على كل هذه التقديرات دفعة واحدة ـ وهذا ما يسمى بعموم المقتضى ـ أو لا بدَّ من اختيار واحد؟ قال المصنِّف: لا عموم للمقتضى، أي: لم يجز إضمار جميعها.

هذا ولقد أجمع العلماء على أنه إذا دلَّ دليل على تعيّن أحد المعاني الصالحة للتقدير دون غيره وجب المصير إليه، مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾ [النِّساء: ٢٣] أي: نكاحهن. ولكنهم اختلفوا فيما لو كان النَّص يحتمل أكثر من تقدير في آن واحد يصح الكلام به، فذهب بعضهم إلى أنه يقدَّر ما يعم جميع تلك الأفراد، وقد نُسب هذا القول إلى الإمام الشَّافعي ـ رحمه الله ـ.

وذهب الجمهور إلى أنَّه يقدَّر واحد فقط من تلك التَّقديرات. انظر: أثر الاختلاف، للخن (ص: ١٥٤)، إرشاد الفحول (٣٢٨/١)، أصول السرخسي (٢٥١/١)، المستصفى (ص: ٢٣٧)، المحصول (٣٨٢/١)، شرح التَّلويح على التَّوضيح (٢٥٨/١)، الإحكام، للآمدي (٢٦٨/٢).

(١) في (ر) [أ: ٨]: «لا أي لا يضمر ضمير، إذ لا يتم الكلام إلا أحدهما». وفي الكلام خلل واضح.

(٢) إذ التَّقدير هنا للضَّرورة، والضَّرورة تقدَّر بقدرها، ولا حاجة لإثبات العموم فيه ما دام الكلام قد أفاد بدونه.

(٣) كقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، أي: أهل القرية.

(٤) كقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، أي: فصيام عدة من أيام.

(٥) في (ر) [أ: ٨]: «لازم للإيثار». وهو واضح الخطأ.

(٦) لأنَّ مقتضاه هو البيع؛ لأنَّ إعتاق الرَّجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا=

[العطف على العام[1] وعموم الفعل المثبت]

ولا يلزم العموم فيما عطف على عامٍّ[2]، نحو: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[3] [البقرة: ٢٢٨] لا عموم له كنحو[4]: ....

= له، وسبب الملك هاهنا هو البيع، بقرينة قوله: عني بألف، فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام، والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع، فكأنَّه قال: بعني العبد بألف ثمَّ أعتقه عني. انظر: شرح التَّلويح على التَّوضيح (٢٥٧/١).

(١) البعض عبر عن هذه المسألة بقوله: (عود الضمير إلى بعض العام المتقدم)، وبعضهم بقوله: (إذا عقب لفظ العام باستثناء، أو صفة، أو حكم خاص)، ونحو ذلك من العبارات وبعضهم كالمصنف. انظر: الإحكام، للآمدي (٣٦٠/١)، والإبهاج (١٦٧/٢)، ورفع الحاجب (٣٥٣/٣)، والمحصول (٣٨٨/١).

(٢) هذا مذهب المصنف وإليه ذهب أكثر الشَّافعية، وبعض المعتزلة، واختاره الغزاليُّ والآمديُّ وابنُ الحاجب وصفيُّ الدِّين الهندي، وذهب أكثر الحنفيَّة إلى التَّخصيص، وذهب جماعة منهم إمام الحرمين وأبو الحسين والإمام الرَّازي إلى التَّوقف. انظر: الإحكام، للآمدي (٣٦٠/١)، الإبهاج (١٦٧/٢)، رفع الحاجب (٣٥٣/٣)، المحصول (٣٨٨/١)، تيسير التَّحرير (٣١٩/١)، شرح الكوكب المنير (٣٩٠/٣)، فواتح الرَّحموت (١٧٤/٢).

(٣) فقد سبقه قوله ﷻ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾، ولفظ: (المطلَّقات) عامٌّ في البائنات والرَّجعيَّات، والضَّمير في قوله ﷻ: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ خاصٌّ في الرَّجعيَّات فقط لعدم إمكان الرَّد في البائنات.

(٤) هذه المسألة تسمَّى: (عموم الفعل المثبت)، وصورتها إذا نقل الصَّحابيُّ فعلا عن النَّبيِّ ﷺ بلفظ ظاهره العموم، فهل يكون هذا الفعل عامًّا؟ كما في هذا المثال، فهل يعم كل جار أو هو خاص بالجار الشريك؟ اختلف العلماء، فذهب الأكثرون ومنهم المصنِّف وأبو حامد الإسفراييني، وابن السمعاني، والغزالي، والرَّازي إلى أنَّه لا يعم، وذهبت الحنفيَّة إلى أنَّه يدل على العموم ورجَّحه ابن الحاجب؛ لأنَّ الظَّاهر من حال الصَّحابي العدل العارف باللغة أنَّه لا ينقل العموم إلَّا بعد علمه بتحققه، ونقل الشَّوكانيُّ قولا ثالثا، فقال: «وحكي عن بعض أهل الأصول التَّفصيل بين أن يقترن الفعل بحرف (أن) فيكون=

«**قضى بالشُّفعة للجار**»(١)؛ لأنَّ الحجَّة في المحكي(٢)، ولا عموم له؛ لأنَّه فِعْلٌ(٣).

وقال الشَّافعي ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ـ(٤): ترك الاستفصال في حكاية الحال عند

= للعموم، كقوله: «قضى أنَّ الخراج بالضَّمان» وبين أن لا يقترن فيكون خاصّا؛ نحو: «قضى بالشُّفعة للجار»، وقد حكى هذا القول القاضي في (التَّقريب)، والأستاذ أبو منصور، والشيخ أبو إسحاق، والقاضي عبد الوهاب، وصحَّحه، وحكاه عن أبي بكر القفَّال». إرشاد الفحول (٣١٥/١)، وانظر: حاشية العطَّار على شرح جلال المحلي (٢٧٨/١)، ورفع الحاجب (١٧٣/٣)، والتَّوضيح في حل عوامض التَّنقيح (١١٢/١).

(١) لم نجده فيما اطَّلعنا عليه في الصِّحاح والسُّنن والمسانيد بهذا اللَّفظ، ولكن في (صحيح البخاري) عن جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «قضى النَّبيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالشُّفعة في كلِّ ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة»، رقم: [٢١٣٨] و[٢٣٦٤]، وعن أبي رافع: «الجار أحق بسقبه» رقم: [٢١٣٩]، وفي (التِّرمذي) عن سمرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يرفعه: «**جار الدار أحق بالدار**» رقم: [١٣٦٨]، وقال التِّرمذيُّ: حسن صحيح.

(٢) أي: لا للحكاية؛ لاحتمال أن يكون القضاء لجار خاص وظنَّ الصَّحابي العموم، ولاحتمال أن تكون (أل) للعهد تقدمها ذكر جار خاص والعهد مقدم على العموم، أو لعله لا يقول بعموم (أل) الدَّالة على الجنس على الخلاف فيها، فكل هذه الاحتمالات تضعف دعوى العموم. انظر: رفع الحاجب (١٧٣/٣ ـ ١٧٤).

(٣) في (ر) [أ: ٨]: «نَقْل».

(٤) وهو ظاهر كلام أحمد ـ رحمه الله ـ؛ لأنَّه احتج في مواضع كثيرة بمثل ذلك، وخالف الحنفيَّة والجوينيُّ والغزاليُّ من الشَّافعية فقالوا: لا يفيد العموم؛ لاحتمال أنَّ الرَّسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عرف حاله فترك جوابه على ما عرف، ولم ير أن يبين المأخذ والعلة خصوصا لرجل حديث عهد بالإسلام، وأجيب بأنه إنما يمنع قوة العموم، فأما ظهوره فلا؛ لأن الأصل عدم المعرفة لما لم يذكر.

ويجاب عنه أيضا بأن هذا الاحتمال إنما يصار إليه إذا كان راجحًا، وهو ليس بمساوٍ فضلا عن أن يكون راجحا. انظر: البرهان (١٧٧/١)، المستصفى (ص: ٢٣٥)، المحصول=

الاحتمال يقتضي العموم. كأمسك أربعًا[(١)] لمن أسلم على عشرة[(٢)].

ويجوز إطلاق العام وإرادة الخاص[(٣)].

= (٣٨٦/١)، التَّمهيد في تخريج الفروع على الأصول (٣٣٦/١)، إرشاد الفحول (٣٣٠/١)، حاشية العطَّار على شرح جلال المحلي (٢٤٦/١)، المسودة في أصول الفقه (ص: ١٠٩).

(١) أصله حديث: «أَنَّ غَيْلانَ أَسْلَمَ وَتَحْتَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اخْتَرْ أَرْبَعا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ». رواه الشَّافعي عن الثقة [يحيى بن حسان]. الأم (٢٨١/٤)، ورواه ابن حبان رقم: [٤١٥٧] وقال: رجاله ثقات، رجال الشَّيخين، والترمذي بلفظ: «فأمره النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يتخير أربعًا منهن»، رقم: [١١٢٨]، وقال: والعمل على حديث غيلان بن سلمة عند أصحابنا منهم الشافعي وأحمد وإسحق. ورواه ابن ماجه بلفظ: «خذ منهن أربعا»، رقم: [١٩٥٣].

(٢) ووجه الاستدلال: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يستفصل من الرجل هل تزوجهن معا أو مرتبا، فلولا أن الحكم عامٌّ في الحالتين لما أطلق الكلام في موضع يحتاج إلى التفصيل.

(٣) هذا رأي الجمهور، وخالفهم البعض فقالوا: العام يبقى عامًّا حتى يدل دليل على التَّخصيص. هذا ولقد عدَّه الجمهور قسما من أقسام العام، إذ قسَّموه إلى ثلاثة أقسام:

عامٌّ يراد به قطعا العموم، وهو العامُّ الَّذي صحبته قرينة تنفي احتمال تخصيصه، كالعام في قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، فالعامُّ فيهما قطعيُّ الدِّلالة على العموم.

وعام يراد به الخصوص قطعا، وهو العامُّ الَّذي صحبته قرينة تنفي بقاءه على عمومه وتبيَّن أنَّ المراد منه بعض أفراد، مثل قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، فالنَّاس في هذا النَّص عامٌّ، ومراد به خصوص المكلفين؛ لأنَّ العقل يقضي بخروج الصبيان والمجانين، فهذا عام مراد به الخصوص، ولا يحتمل أن يراد به العموم.

وعام مخصوص، وهو العامُّ المطلق الَّذي لم تصحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه، ولا قرينة تنفي دلالته على العموم، مثل أكثر النصوص الَّتي وردت فيها صيغ العموم، مطلقة عن قرائن لفظيَّة أو عقليَّة أو عرفيَّة تعيِّن العموم أو الخصوص، وهذا ظاهر في العموم حتى يقوم الدَّليل على تخصيصه، مثل: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. =

[التَّخصيص]

و**التَّخصيص**: إخراجُ بعض ما يتناوله اللَّفظ مطلقًا[١].

ويجوز تخصيص العامِّ إلى أن يبقى واحد[٢]، وفي الجمع إلى أن يبقى

= والفرق بين العامِّ الَّذي يراد به الخصوص، والعام المخصوص: أنَّ العامَّ الَّذي يراد به الخصوص هو: العامُّ الَّذي صاحبته حين النُّطق به قرينة دالَّة على أنَّه مراد به الخصوص لا العموم، مثل خطابات التَّكليف العامَّة، فالمراد بالعام فيها خصوص من هم أهل للتَّكليف؛ لاقتضاء العقل إخراج من ليسوا مكلَّفين، وأمَّا العامُّ المخصوص؛ فهو الَّذي أراد به المتكلِّم أوَّلا ما دلَّ عليه ظاهر العموم، ثمَّ أخرج بعد ذلك بعض ما دلَّ عليه اللَّفظ، فهو أعمُّ من الأوَّل. انظر: البحر المحيط (٢/٤٠٠)، إرشاد الفحول (١/٣٤٨)، الإبهاج (٢/١٣٦)، فواتح الرَّحموت (١/٤١٨)، نهاية السُّول (١/٤٧٥) الإحكام، لابن حزم (٣/٣٥٤)، أثر الاختلاف للخن (ص: ٢٠٣).

(١) وهو لغة: الإفراد. وله في الاصطلاح تعريفات أخرى، منها: تمييز بعض الجملة بالحكم، وقيل: بيان ما لم يرد بلفظ العام، وقيل: قصر العام على بعض مسمياته، وقيل: هو إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه. وقيل غير ذلك وللعلماء على جميعها ردود لا سبيل لإيرادها هنا، واختار القرافي تعريفا حاول فيه البعد عن الردود فقال: «هو إخراج بعض ما يتناوله اللفظ العام، أو ما يقوم مقامه بدليل منفصل في الزمان إن كان المخصص لفظيا، أو بالجنس إن كان عقليا قبل تقرر حكمه». شرح تنقيح الفصول (ص: ٥١)، وانظر: إرشاد الفحول (١/٣٥١)، البحر المحيط (٢/٣٩٢)، الإبهاج (٢/١١٩).

(٢) هذا ما ذهب إليه الجمهور من الأصوليين، وخالف في ذلك كثير من العلماء، وذهبوا إلى مذاهب متعددة، فذهب أبو بكر الرَّازي ـ فيما حكاه الجرجانيُّ عنه، وأبو بكر القفَّال ـ إلى أنَّه يجوز تخصيص لفظ الجمع، إذا كان الباقي جمعا في الحقيقة، وقيل: يجوز تخصيص العام إلى أن يبقى واحد، إن لم يكن لفظ العام جمعا. واختاره عبد الوهاب بن السُّبكي في كتابه (جمع الجوامع)، وقيل: يجوز إلى أقل الجمع. على الخلاف في أقل الجمع؛ فقيل: ثلاثة، وقيل: اثنان، وقيل: يجوز إلى أن يبقى قريب من مدلول اللفظ العام قبل التخصيص،=

ثلاثة[١]. والصَّحيح أنَّه يشترط أن يبقى عددٌ لا يشترط معه الكلام[٢].

= وبه قال ابن حمدان من الحنابلة، وقيل: يجوز تخصيصه إلى أن يبقى كثرة، وإن لم تُقدَّر، وبه قال أبو يعلى في كتابه (الكفاية)، وقيل: يجوز إلى أن يبقى أفراد العام بعد التَّخصيص غير محصورة، وقيل: يجوز تخصيصه إلى الأكثر، وفسِّر الأكثر بالزَّائد على النِّصف، ولابن الحاجب تفصيل: أنه إذا كان التخصيص بالاستثناء والبدل؛ يجوز إلى واحد، وبالمتصل غيرهما كالصفة يجوز إلى اثنين، وبالمنفصل في العام المحصور القليل يجوز إلى اثنين أيضا، وذلك مثل: قتلت كل زنديق، وقد قتل اثنين، وهم أي: الزنادقة ثلاثة، وبالمنفصل غير المحصور، أو العدد الكثير». انظر: رفع الحاجب (٢٣١/٣)، البحر المحيط (٤٠٥/٢)، العدة (٥٤٤/٢)، وانظر: شرح الكوكب المنير (٢٧١/٣) فما بعد.

(١) وهو قول أكثر الجمهور، وقال أبو بكر القفَّال يجوز تخصيصها إلى أن يبقى ثلاثة، ولا يجوز أكثر من ذلك؛ لأنَّ اسم الجمع لا يستعمل فيما دون الثَّلاثة، فالحمل عليه إسقاط له، فلم يصح إلَّا بما يصحُّ به الشَّرط. وردَّ الجمهور بأنَّه يجوز أن يستعمل لفظ الجمع فيما دون الثَّلاثة، كما في قول الله ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٧٣] وأراد به نُعيما، وقال ﷻ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾ [النور: ٢٦] وأراد به عائشة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ـ وحدها. التَّبصرة، للشِّيرازي (ص: ١٢٦)، رفع الحاجب (٢٣٠/٣)

(٢) في (ر) [ب: ٨]: «يشترط أن يبقى عددٌ لا يشترط معه الكلام». وفي (ش) [أ: ٥]: «لا يشترك معه الكلام». وقيل: «أن يبقى عدد يصحُّ معه الكلام». يعني من غير حصر في عدد معيَّن ممَّا يقرب من مدلول العامِّ، وقيل: «أن يبقى عددٌ لا يشترط معه الحصر».

ممَّا يقرب من مدلول العامِّ كما بيَّن ذلك ابنُ الحاجب ـ كما سيأتي ـ، والمراد بكونه يقرب من مدلول العام أن يكون غير محصور، فإنَّ العامَّ هو المستغرق لما يصلح له من غير حصر، فهو معنى أن يبقى غير محصور. انظر: التَّحبير شرح التَّحرير، للمرداوي (٢٥٢٥/٦).

قال صاحب (التَّقرير والتَّحبير): «جمعٌ كثيرٌ سواء كان العام جمعا، كالرِّجال أو غير جمع كـ: (من) و(ما)، غير أنَّه اختلف في تفسيره؛ فقال البيضاويُّ: هو غير المحصور. وفيه نظرٌ ظاهرٌ، وخصوصًا إذا كان القائل بهذا يرى الاستثناء تخصيصًا، ويجيز استثناء الأكثر؛ كالبيضاوي. وقال ابن الحاجب: ما يقرب من مدلول العام. وقال التَّفتازانيُّ: قد فسَّروه بما=

فإخراج النَّادر(١) قريب، والقصر عليه(٢) ممتنع، كتخصيص التَّبييت(٣) بالمنذورة(٤)، ....

= فوق النِّصف. ولا خفاء في امتناع الإطلاق عليه إلَّا فيما يعلم عدد أفراد العامِّ.
وهذا ما مشى عليه المصنِّف؛ فقال: جمع يزيد على نصفه، ولا يستقيم إلَّا في نحو علماء البلد ممَّا ينحصر. لكن قال الأبهريُّ: إن أراد أنَّه يمتنع الإطلاق على النِّصف فيما لم يعلم عدد أفراد العام فمسلَّم، لكن لا جدوى له في هذا المقام، وإن أراد أنَّه يمتنع الاطلاع على ما فوق النِّصف فيه فظاهر البطلان؛ لأنَّه إذا كان أهل بلد غير محصور. وقيل: كل من في البلد مؤمن. واستثني واحد من أهله إلى مائة مثلا علم قطعا أنَّ ما بقي بعد التَّخصيص أكثر من النِّصف. التَّقرير والتَّحبير (٣٥٩/١ ـ ٣٦٠). ونصُّ ما قاله ابنُ الحاجب في غير المحصور والعدد: «لا بُدَّ في التَّخصيص من بقاء جمعٍ يقرب من مدلول العام، كما قال ابن حمدان وطائفة». انظر: مختصر ابن الحاجب (١٣٠/٢)، رفع الحاجب (٢٣١/٣)، «وإليه ذهب الأكثر، وحكاه الآمديُّ عن أكثر أصحاب الشَّافعي؛ قال: وإليه مال إمامُ الحرمين، ونقله الرَّازيُّ عن أبي الحسين البصري، ونقله ابن برهان عن المعتزلة. قال الأصفهاني: ما نسبه الآمديُّ إلى الجمهور ليس بجيِّد، نعم اختاره الغزاليُّ والرَّازي. وقال بعض الحنفيَّة إن منتهى التَّخصيص جمعٌ يزيد على النِّصف». إرشاد الفحول (٣٥٥/١ ـ ٣٥٦)، انظر: تيسير التَّحرير (٣٢٦/١)، الإحكام، للآمدي (٢٨٤/٢)، جمع الجوامع (٣/٢)، فواتح الرَّحموت (٣٠٦/١)، نهاية السُّول (١٠١/٢)، التَّبصرة (ص: ١٢٥). شرح الكوكب المنير (٢٧٣/٣)، شرح التَّلويح (٩٢/١).

(١) من العام. في (ر) [ب: ٨]: «وإخراج».

(٢) أي: على النّادر.

(٣) في (ر) [ب: ٨]: «التلبيث بالمندورة».

(٤) وذلك أن الحنفية حملوا قوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» على صوم القضاء والنذر، فقالوا: يجب تبييت النية لهما، دون شهر رمضان، والفرق أن زمن رمضان متعين لصيامه فرضًا، بخلاف القضاء والنذر، فقيل: إن هذا التأويل بعيد ونادر؛ وذلك لأن قوله: (لا صيام) صيغة عموم، فيتناول الواجب والتطوع، فإذا خص منها التطوع بدليل جاز، وكان قريبًا، لقلة التطوع بالإضافة إلى أصناف الصيام. =

وبينهما مراتب[(١)].

والعامُّ المخصوص[(٢)] حجَّة فيما بقي[(٣)]، وفي كونه حينئذٍ حقيقة أو مجازًا خلاف[(٤)].

= أما إذا قصر هذا العموم على القضاء والنذر، كان بعيدًا نادرًا؛ وذلك لأن النفل يخرج من العموم باتفاق، وصوم رمضان الذي هو أعلى الصيام رتبةً متعين، فلم يبق إلا القضاء، والنذر، فهو لذلك نادر.

والمعروف من عادات الناس ـ العرب وغيرهم ـ أنهم يهتمون بما هو الأصل والأهم، فيضمنونه كلامهم، ويريدونه منه، كرمضان من عموم الصيام.

أما إرادة الأمور العارضة، وقصر الكلام على إرادتها دون الأمور الأصلية، فهو مما تأباه الأفهام، ولم تجر به عادة أهل اللغة في الكلام. شرح مختصر الروضة (٥٧٧/١)، وانظر: المستصفى (ص: ٢٠١).

(١) أي: النَّادر من كلِّ عامٍّ ليس على درجة واحدة من الظُّهور والسبق إلى الفهم، فيحتاج مثل هذا التَّخصيص إلى دليلٍ قويٍّ، فليس يظهر بطلانه في مسألة كظهور بطلانه في أخرى.

(٢) وهو الَّذي أريد به معناه مخرجا منه بعض أفراده، فإرادة إخراج بعض المدلول: هل تعين اللفظ مرادا به الباقي أم لا؟ فإن قلنا بالمنع كان حقيقة، وإلَّا فلا. البحر المحيط (٤١٢/٢)

(٣) الخلاف في كون العام المخصوص حجة فرع الكلام في كونه حقيقة أو مجازا ـ كما سيأتي ـ فمن يقول: إنَّ ذلك حقيقة في الباقي يحتجُّ بلفظ العموم فيما لم يخص منه مجرَّدا من غير دليل يدل عليه، ومن يقول: إنَّه يكون مجازا لا يمكنه الاحتجاج بالعموم المخصوص فيما بقي إلَّا بدليل يدل عليه، أي: على أنَّ حكمه ثابت في الباقي بعد التَّخصيص. انظر البحر المحيط (٤١٣/٢).

(٤) قال المصنِّف في (شرح العنوان): «القول بأنَّه مجاز صحيح في العموم الَّذي أريد به بعض ما تناوله عند الإطلاق، أمَّا ما وقع التَّخصيص فيه بعد إرادة العموم به إن صحَّ أنَّه تخصيص لا نسخ يقوى هذا فيه». البحر المحيط (٤١٢/٢).

والخلاف في كونه حقيقة أو مجازًا على أقوال كثيرة:

أوَّلها: أنَّه مجاز مطلقًا على أيِّ وجه خص، سواء كان التَّخصيص متَّصلا أو منفصلا أو غيره. ونقله الإمام الرَّازيُّ عن جمهور أصحابنا والمعتزلة. كأبي علي وابنه واختاره=

[المخصِّصات]

ويجوز التَّخصيص بالحسِّ(١)؛ كقوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾(٢) [النَّمل: ٢٣].

= البيضاوي وابن الحاجب والهندي.

الثَّاني: أنَّه حقيقة فيما بقي مطلقا سواء خص. بدليل متصل كالاستثناء. أو منفصل كدليل العقل والقياس وغير ذلك. قال الشَّيخ أبو حامد الإسفراييني: وهذا مذهب الشَّافعي وأصحابه، وهو قول مالك وجماعة من أصحاب أبي حنيفة.

الثَّالث: إنَّه إن خص بمتصل لفظي؛ كالاستثناء فحقيقة، أو بمنفصل؛ فمجاز. وحكاه الشَّيخ أبو حامد وسليم وابن برهان وعبد الوهاب عن الكرخي وغيره من الحنفيَّة.

الرَّابع: عكسه، كذا حكاه ابن برهان في (الأوسط) عن عبد الجبار.

الخامس: إن خص بدليل لفظي لم يصر مجازًا، متصلًا كان الدليل أو منفصلًا، وإن خص بدليل غير لفظي كان مجازا، كذا حكاه الآمدي.

السَّادس: إن خص بالشَّرط والتَّقيد بالصفة؛ فهو حقيقة، وإلَّا فهو مجاز معنى في الاستثناء، حكاه أبو الحسين في (المعتمد) عن عبد الجبار.

السَّابع: إن كان المخصص مستقلا فهو مجاز سواء كان عقليًّا أو لفظيًّا، كقول المتكلِّم بالعام: أردت به البعض المعين. إن لم يكن مستقلا؛ فهو حقيقة كالاستثناء والشَّرط والصفة.

الثَّامن: أنه مجاز فيما أخرج عنه فأما استعماله في بقية المسميات فحقيقة؛ لأنه إذا قال: تجب الصلاة على المسلمين ثم أخرجنا من الوجوب: المجانين، والحيض، وأصحاب الأعذار. فإطلاق لفظ المسلمين على البقية حقيقة، وهو اختيار إمام الحرمين وذكر (المقترح) في تعليقه على (البرهان) أنه معنى كلام القاضي.

التاسع: إن بقي بعد التخصيص جمع فهو حقيقة فيه، وإلا فهو مجاز، وحكاه الآمدي عن أبي بكر الرازي واختاره الباجي من المالكية، وجعل القاضي والغزالي محل الخلاف فيما إذا كان الباقي أقل الجمع. البحر المحيط (٢/٤٠٨) باختصار.

(١) في (ر) [ب: ٨]: «بالجنس».

(٢) (كل شيء) في الآية تدل على العموم، لكن هذا العموم مخصص بالحس، فإنها لم تؤت ما أوتي سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولم تؤت ما أوتي الرجال، ولم تؤت كل ما خرج عن ملكها.

وبالعقل؛ كقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٠٢] فما أراد ذاته ولا صفاته.

وبالإجماع؛ كـ: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ [النساء: ١١] بعدم وراثة(١) العبد.

وبالنَّص الخاصِّ؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، وآية الميراث بقوله عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «القاتل لا يرث»(٢).

وبمفهوم الموافقة(٣)، كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ﴾ [البقرة: ١٩٤] بقوله(٤): ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ﴾ [الإسراء: ٢٣].

---

(١) في (ر) [ب: ٨]: «الروايه».

(٢) في (ر) [ب: ٨]: «كآية الميراث فالقاتل». وحديث: «القاتل لا يرث» قال في (التلخيص الحبير): «الترمذي، وابن ماجه، وفي إسناده إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة، تركه أحمد بن حنبل وغيره، وأخرجه النسائي في (السنن الكبرى)، وقال: إسحاق متروك» التلخيص الحبير (٦٠/٤)، وقال الترمذي: «هذا حديث لا يصح لا يعرف إلا من هذا الوجه، وإسحق بن عبد الله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل الحديث، منهم أحمد بن حنبل، والعمل على هذا عند أهل العلم: أن القاتل لا يرث كان القتل عمدا، أو خطأ، وقال بعضهم: إذا كان القتل خطأ فإنه يرث، وهو قول مالك. وصححه الألباني من المعاصرين.

(٣) قال المصنِّف في (شرح الإلمام): «قد رأيت في بعض مصنفات المتأخرين ما يقتضي تقديم العموم، وفي كلام صفي الدين الهندي أن الخلاف في مفهوم المخالفة، أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على التخصيص به». البحر المحيط (٥١٢/٢)، وقال الآمدي: «أما مفهوم الموافقة فقد اتفق الكل على صحة الاحتجاج به سوى الظاهرية، وإن اختلفوا في دلالته هل هي لفظية أو قياسية؟». الإحكام للآمدي (٨٠/٣)، وحكى الصفي الهندي الإجماع على التخصيص بمفهوم الموافقة. انظر: إرشاد الفحول (٣٩٤/١).

(٤) أي: بالمفهوم من قوله.

وبمفهوم المخالفة(١)؛ كقوله ـ عَلَيْهِ السَّلَامُ ـ: **«أَدُّوا صَدَقَةَ الْفِطْرِ عمَّن تَمُونُونَ»**(٢)، بمفهوم قوله: **«عَلَى كل حر وَعبد من الْمُسلمين»**(٣).

وبفعل الرَّسول ـ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ـ(٤)، كبالمزارعة تبعًا ....

---

(١) على رأي من قال به، وذهب مالك إلى عدم التخصيص بمفهوم المخالفة، وللشافعي فيه قولان. انظر: الإحكام، للآمدي (٨٠/٣)، والبحر المحيط (٥١٤/٢).

(٢) رواه الدارقطني والبيهقي من طريق الضحاك بن عثمان عن نافع، عن ابن عمر قال: «أمر رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بصدقة الفطر عن الصغير والكبير، والحر والعبد ممن تمونون». ورواه الدارقطني من حديث علي، وفي إسناده ضعف وإرسال، ورواه الشافعي عن إبراهيم بن محمد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه مرسلا، قال البيهقي: ورواه حاتم بن إسماعيل، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي قال: «فرض رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على كل صغير أو كبير، أو عبد ممن تمونون، صاعا من شعير أو صاعا من تمر، أو صاعًا من زبيب، عن كل إنسان»، وفيه انقطاع. وروى الثوري في جامعه عن عبد الأعلى، عن أبي عبد الرحمن السلمي، عن علي قال: «من جرت عليه نفقتك نصف صاع بر أو صاع من تمر». وهذا موقوف، وعبد الأعلى ضعيف. التلخيص الحبير (٧/٣).

(٣) ومفهوم المخالفة أنه إذا كان من غير المسلمين لا يدخل في عموم «عن منْ تمونون» من الحديث الأوَّل. والحديث أخرجه الدَّارَقُطْنِيُّ، وَلَفظه: «زَكَاة الْفطر عَلَى كلِّ حرٍّ وَعبد من الْمُسلمين صَاع من تمر، أَو صَاع من شعير». وأخرجه الحاكم بلفظ: «عَلَى كل مُسلم، حر وَعبد، ذكر وَأُنْثَى من الْمُسلمين، صَاع من تمر، أَو صَاع من شعير»، ثم قال: صحيح على شرط الشيخين. البدر المنير (٦١٧/٥).

(٤) في التَّخصيص بفعله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خلاف على أقوال:
أحدها: أنَّه يخصص، وهو قول أكثر الحنفيَّة والشَّافعية والحنابلة.
الثَّاني: لا يخصص، وهو قول الكرخي، واختاره ابن برهان، وحكي عن بعض الشَّافعية.
الثَّالث: التَّفصيل بين الفعل الظَّاهر فيخص به العموم، وبين الفعل المستتر فلا يخص به.
الرَّابع: التَّفصيل بين أن لا يظهر كون الفعل من خصائصه، فيخص به العموم، فإن اشتهر كونه من خصائصه فلا يخص به العموم، قال الكيا الطَّبري: إنَّه الأصح. =

للنخيل(١)، وبإقراره(٢).

ويجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد، كتخصيصهم آية المواريث بقوله: «**نحن معاشر الأنبياء لا نورث**»(٣)؛ إذ لا بدَّ من إعمال الخاص، وإلَّا لزم دفعه

= **الخامس**: الوقف ونقل عن عبد الجبار. انظر: البحر المحيط (٢/٥١٧)، الإحكام، للآمدي (٢/٣٥٤).

(١) كما فعل النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ مع أهل خيبر، فعن نافع أن عبد الله بن عمر رَضِيَاللَّهُعَنْهُمَا أخبره أن النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ عامل خيبر بشطر ما يخرج منها. البخاري [٢٢٠٣ ـ ٢١٦٥]، ومسلم [١٥٥١] فيخص به عموم نهيه صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ عن المزارعة الوارد في صحيح مسلم [١٥٤٩]، ثم اختلف الفقهاء في الأرض فيها نخل هل تجوز فيها على الوجه المذكور؟ فمنعها أبو حنيفة على الإطلاق، وقال مالك: إن كان تبعا للأصول جازت المزارعة تبعا للمساقاة، وأجازها الشافعي وأحمد إلا أن الشافعي اشترط أن يكون البياض يسيرا. اختلاف الأئمة العلماء، لأبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الشيباني (٢/٤١).
وقال الزركشي: «وظاهر كلام الشافعي رحمه الله في (الأم) المنع، فإنه قال في كتاب المزارعة من اختلاف العراقيين: إن المساقاة على النخل جائزة، والمزارعة على الأرض البيضاء ممتنعة، وإن من أجازها قاسها على المضاربة، فقال ما نصه: وهذا غلط في القياس، إنما أجزنا بخبر المضاربة.
وقد جاء عن عمر بن الخطاب رَضِيَاللَّهُعَنْهُ أنها كانت قياسًا على المعاملة في النخل فكانت تبعًا قياسًا، لا متبوعًا مقيسًا عليها». البحر المحيط (٤/٧٦).

(٢) قال الآمديُّ: «تقرير النَّبيِّ صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لما يفعله الواحد من أمَّته بين يديه مخالفًا للعموم، وعدم إنكاره عليه مع علمه به، وعدم الغفلة، والذهول عنه؛ مخصص لذلك العام عند الأكثرين، خلافا لطائفة شاذَّة». الإحكام (٢/٣٥٦).
ومثل له الأستاذ أبو منصور بأن قوله صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «فيما سقت السماء العشر» مخصوص بتركه أخذ الزَّكاة من الخضراوات. البحر المحيط (٢/٥١٩). وانظر: شرح الكوكب المنير (٣/٣٧٣)، شرح تنقيح الفصول (ص: ٢١٠).

(٣) قال الحافظ ابن حجر في (الفتح): «وأمَّا ما اشتهر في كتب أهل الأصول، وغيرهم بلفظ:=

مطلقًا[١]، و[٢]بالقياس كذلك[٣]، وقيل[٤]: بالجلِيِّ فقط، واختار حُجَّة الإسلام، ووالدي الإمام ـ رحمها الله تعالى ـ أن يرجِّح أحدهما بغلبة[٥] الظَّن؛ إذ كلُّ واحد يفيد ظنًّا، فيتبع الأغلب[٦].

= «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»؛ فقد أنكره جماعة من الأئمَّة، وهو كذلك بالنسبة لخصوص لفظ: (نحن)، لكن أخرجه النسائي عن طريق بن عيينة عن أبي الزناد بلفظه: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث» [١٠٣٦٢] الحديث أخرجه عن محمد بن منصور عن بن عيينة عنه، وهو كذلك في مسند الحميدي عن بن عيينة، وهو من أتقن أصحاب بن عيينة فيه وأورده الهيثم بن كليب في مسنده من حديث أبي بكر الصديق باللفظ المذكور، وأخرجه الطبراني في (الأوسط) بنحو اللفظ المذكور، وأخرجه الدارقطني في (العلل) من رواية أم هانئ عن فاطمة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ـ عن أبي بكر الصِّديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بلفظ: «إنَّ الأنبياء لا يورثون»». فتح الباري (٦/١٢).

(١) لأنَّ الواقع بين العام والخاص هو التَّعارض، ودفعه يكون بتخصيص العام بالخاص، وذلك إعمال للدَّليلين معا، ولولا التَّخصيص للزم دفع أحد الدَّليلين، والقاعدة المشهورين: إعمال الدَّليلين أولى من إهمال أحدهما.

(٢) في (ر) [أ: ٩]: «أو».

(٣) وهذا مذهب الجمهور. قال الرَّازي في (المحصول): «وهو قول الشَّافعي، وأبي حنيفة، ومالك، وأبي الحسين البصري، والأشعري، وأبي هاشم أخيرًا». المحصول (٩٦/٣)، وقال السبكي في (الإبهاج): «وبه قال الأئمَّة الأربعة، والشيخ أبو الحسن، وأبو هاشم». (١٧٦/٢).

(٤) وهو رأي ابن سريع وجماعة من أصحابنا على ما ذكر السبكي، وحكاه الشوكاني عن الإصطخري، وعن إسماعيل بن مروان من أصحاب الشافعي. الإبهاج (١٧٦/٢)، إرشاد الفحول (٣٩١/١).

(٥) في (ر) [أ: ٩]: «لغلبة».

(٦) قال الإمام الغزاليُّ ـ رحمه الله ـ في (المستصفى): «العموم والقياس إذا تقابلا، فلا يبعد أن يكون قياس قوي أغلب على الظنِّ من عموم ضعيف، أو عموم قوي أغلب على الظن من قياس ضعيف؛ فنقدم الأقوى، وإن تعادلا؛ فيجب التَّوقف». (ص: ٢٥٢).

وذهب الكرخيُّ(١) إلى(٢) أنَّ التَّخصيص بهما(٣) لا يجوز إلَّا في نصٍّ دخله التَّخصيص(٤).

ولا يجوز التَّخصيص بالعادة(٥)، ولا بقول الرَّاوي(٦)؛ إذ لعلَّه ظنَّ غير المخصِّص مخصِّصًا.

وقال ابن سريج(٧) ـ رحمه الله ـ: لا يجوز العمل بالعامِّ إلَّا بعد البحث

(١) هو: عبيد الله بن الحسين الكرخي، أبو الحسن: فقيه، انتهت إليه رياسة الحنفيَّة بالعراق. مولده في (الكرخ) ووفاته ببغداد [٣٤٠ هـ]. من مؤلفاته: (رسالة في الأصول الَّتي عليها مدار فروع الحنفيَّة)، و(شرح الجامع الصغير)، و(شرح الجامع الكبير). الجواهر المضيَّة (٢٦٠/١)، الفوائد البهيَّة (ص: ١٠٧)، الأعلام، للزركلي (١٩٣/٤).

(٢) «إلى» ساقطة من (ر) [أ: ٩].

(٣) أي: بالقياس وخبر الواحد.

(٤) من مخصص منفصل، كذا نقل عنه الرَّازي، والشَّوكانيُّ، والسُّبكيُّ. المحصول (٩٦/٣)، الإبهاج (١٧٦/٢)، إرشاد الفحول (٣٩١/١). وذلك لأن العام إذا خصص كانت دلالته على الباقي بعد التخصيص ظنية فتكون مساوية لحديث الآحاد والقياس؛ لأنهما ظنيان.
وهناك مذاهب أخرى لم يذكرها المصنف، وهي: قول الجبائي بالمنع مطلقًا، وقول عيسى بن أبان بأنَّه يجوز إن كان العام قد خصِّص قبل ذلك بنصٍّ قطعيٍّ، وقول الآمدي بأنَّ العلَّة إن كانت منصوصة، أو مجمعا عليها جاز التَّخصيص به، وإلَّا فلا، وقول القاضي وإمام الحرمين بالوقف. انظر في المذاهب: الإبهاج، للسُّبكي (١٧٧/٢)، إرشاد الفحول (٣٩١/١).

(٥) في (ر) [أ: ٩]: «بالعبارة».

(٦) اختلف العلماء في التَّخصيص بقوله، فمن قال بحجيته قال بالتَّخصيص، وبه قالت الحنفيَّة، وللشَّافعية في ذلك وجهان. انظر: التَّلخيص، لإمام الحرمين (١٣٠/٢)، التَّبصرة، للشِّيرازي (ص: ١٤٩)، المسودة في أصول الفقه (ص: ١٢٧).

(٧) هو: أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس: فقيه الشَّافعية في عصره، ولي القضاء بشيراز، وقام بنصرة المذهب الشَّافعي، فنشره في أكثر الآفاق، وكان حاضر الجواب له=

عن المخصِّصات بحيث يغلب على الظَّن عدمها[1]؛ لأنَّ أكثر العمومات مخصوصة. وقيل: لا يشترط ذلك[2]، كفي الحقيقة[3].

والعام يبنى على[4] الخاص لما مَرَّ[5].

= مناظرات ومساجلات مع محمَّد بن داود الظَّاهري. له نحو أربعمائة مصنف، منها: (الأقسام والخصال)، و(الودائع لمنصوص الشرائع). توفي [٣٠٦ هـ]. انظر في ترجمته: وفيات الأعيان (٤٤/١)، طبقات الشَّافعية، للسُّبكي (٨٧/٢)، الأعلام، للزركلي (١٨٥/١).

(١) إذا ورد العامُّ مجردًا عن مخصصه فهل يجب اعتقاد عمومه عند سماعه والمبادرة إلى العمل بمقتضاه، أو يتوقف إلى أن ينظر دليل المخصص؟ وهذا السُّؤال مطروح فيما بعد حياة النَّبيِّ ﷺ، أمَّا في حياته ـ عليه الصلاة والسلام ـ فلا خلاف في وجوب العمل والمبادرة. أمَّا إذا ورد بعد وفاته ﷺ ففيه الخلاف على مذهبين، **أحدهما**: هذا الَّذي نقله المصنف عن ابن سريج، وذهب إليه أبو إسحاق المروزي، وأبو سعيد الإصطخري، وأبو علي بن خيران، وأبو بكر القفال؛ فيجب عندهم التوقف في العام والبحث عن مخصص، فإن دل الدليل على تخصيصه، خص به، وإن لم يجد دليلًا يدل على التخصيص اعتقد عمومه، وعمل بموجبه.

والثاني: لا يشترط كما سيأتي في كلام المصنف. انظر: البحر المحيط (٢٠٥/٢)، الإبهاج (١٤١/٢)، التَّقرير والتَّحبير (٢٦١/١)، الإحكام، للآمدي (٥٦/٣)، حاشية العطَّار (٢٥٦/١)، شرح مختصر الرَّوضة (٥٤٢/٢).

(٢) وهو قول الصيرفي وبعض الحنفيَّة وبعض الشَّافعية، وقال في (شرح مختصر الرَّوضة): «اختاره أبو بكر والقاضي». (٥٤٢/٢). قالوا: ويعمل بالعام قبل البحث عن المخصص؛ لأنَّ الأصل عدمه، ولأنَّ احتماله مرجوح، وظاهر العموم راجح، والعمل بالرَّاجح واجب. انظر: غاية الوصول في شرح لب الأصول (ص: ٦٦).

(٣) أي: كما أنه يعمل بالحقيقة من دون اشتراط بحث عن القرائن.. وفي (ر) [أ: ٩]: «كنفي الحنفيَّة». وهو خطأ واضح.

(٤) في (ر) [أ: ٩]: «ينبني عن».

(٥) أي: يحمل العامُّ على الخاصِّ، فإنهما إذا تعارضا حمل العام على الخاص من غير نظر في دليل سواهما. انظر: أصول الفقه، للقاضي أبي بكر بن العربي (ص: ٥٢).

[التعارض بين عاميين]

وإذا تعارض عامَّان فالجمع ما أمكن، وإلَّا يرجح(١) أحدهما(٢)، قال الله تعالى: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ [النساء: ٢٣]، وقال: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾ [النساء: ٢٤] فيرجح الأولى(٣)؛ لبقائها على عمومها، ولأنها في سياق المحرَّمات.

[المطلق والمقييد]

ويحمل المطلق على المقيد في حكم واحد(٤)؛ للجمع(٥)، وإن كانا لسببين(٦) فبالقياس، ....

(١) في (ر) [ب: ٩] «رُجِّح».

(٢) بمرجِّح من المرجِّحات، كصحَّة السند، فإن كان متساويين من كل وجه، رجح ما عضده دليل خارجي من نص أو إجماع أو قياس. فإن لم يكن وعلم التَّاريخ؛ فينسخ المتقدِّم بالمتأخِّر، وإلَّا فيتوقف.

(٣) لأنَّ الأولى عامَّة في كلِّ أختين سواء أكانتا بملك اليمين أم لا، والثَّانية عامَّة في كلِّ ملك يمين سواء أكانتا أختين أم لا، وتتعارضان في الأختين بملك اليمين.

(٤) أما إذا اختلف الحكم، كأعط فقيرا، واكسُ فقيرا عاريا؛ فلا يحمل المطلق على المقيد اتفاقا.

(٥) أي: بين الدَّليلين المطلق والمقيَّد، وهو أولى من إهمال أحدهما، وخالف الحنفيَّة في ذلك؛ فقالوا: إعمال الدَّليل يكون في إجراء المطلق على إطلاقه، والمقيد على تقييده عند الإمكان؛ إذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم إبطال المطلق؛ لأنَّه يدل على إجراء المقيد وغير المقيد، وفي الحمل على المقيد إبطال للأمر الثاني. انظر: شرح التلويح على التوضيح (١١٨/١).

(٦) خلافا للحنفيَّة، كما في قوله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣]، مع قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [النساء: ٩٢]، فالسببان مختلفان وهما الظهار والقتل، والحكم واحد وهو إعتاق=

فيرجح في مطلق ومقيدين بضدين(١).

[شروط الاستثناء]

وشرط(٢) الاستثناء أن يكون متَّصلًا بالمستثنى منه(٣)، وأن لا يكون مستغرقًا(٤)، ولا يشترط أن يكون المستثنى أقل من الباقي(٥).

= رقبة، والرقبة جاءت مرة مقيدة بالإيمان ومرة مطلقة، فالجمهور يحملون المطلق على المقيد فيحكمون بإيمان الرقبة في الكفارتين، وعند الحنفيَّة لا يشترط الإيمان في كفارة الظِّهار. انظر: شرح التَّلويح على التَّوضيح (١/١١٤)، فواتح الرَّحموت (٢/١٩٣)، المحصول (٣/١٤١)، التَّقرير والتَّحبير (١/٣٥٤)، التَّمهيد في تخريج الفروع على الأصول (١/٤١٨).

(١) بيان هذه المسألة: أنَّه إذا كان الحكم مطلقا في موضع، وورد مثله مقيدا في موضعين بقيدين متضادين، فكيف يتعامل معه؟ ينظر، فإن كان السبب مختلفا لم يحمل إطلاقه على أحدهما إلَّا بدليل، فيحمل على ما كان القياس عليه أولى، أو ما كان دليل الحكم عليه أقوى. مثاله: قضاء رمضان الوارد مطلقًا في قوله سبحانه: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وصوم التَّمتُّع الوارد مقيدًا بالتفريق في قوله ﷻ: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وصوم كفارة الظِّهار الوارد مقيَّدا بالتَّتابع في قوله ﷻ: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [المجادلة: ٤]. قال: فمن زعم أن المطلق يتقيد بالمقيد لفظًا ترك المطلق ههنا على إطلاقه؛ لأنَّه ليس تقييده بأحدهما أولى من تقييده بالآخر، ومن حمل المطلق على المقيد لقياس ـ ومنهم المصنف ـ حمله ههنا على ما كان القياس عليه أولى. انظر: إرشاد الفحول (٢/٩)، الإبهاج (٢/١٠٢)، البحر المحيط (٣/١٥)، المحصول (٣/١٤٧)، التَّقرير والتَّحبير (١/٣٥٦)، تيسير التَّحرير (١/٣٣٣).

(٢) في (ر) [ب: ٩]: «ويشترط».

(٣) في (ر) [ب: ٩]: «عنه». بحيث لا يفصل بينهما بكلام أجنبيٍّ، أو بسكوت يمكن التَّكلم فيه بخلاف التَّخصيص فيمكن أن يتأخر عنه، وعزي إلى ابن عباس ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ أنَّه يمكن تأخره عن المستثنى منه كالتَّخصيص. انظر: المحصول، لابن العربي (ص: ٨٢).

(٤) أي: شاملا لجميع المستثنى منه، كما لو قال: له علي عشرة إلَّا عشرة.

(٥) هذا مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين، خلافا للحنابلة وبعض الفقهاء والقاضي أبي بكر=

ثمَّ الاستثناء المنقطع[1]، نحو: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَـٰمًا﴾ [مريم: ٦٢][2] فجاز[3] بمعنى (لكن)[4].

= في آخر أقواله، واختار الآمدي الوقف. شرح مختصر الرَّوضة (٢/٥٩٨)، المستصفى (ص: ٢٥٩)، كشف الأسرار (٣/١٥٨).

(١) الاستثناء المنقطع: هو ما كان المستثنى فيه من غير جنس المستثنى منه، كما في قولنا: جاء الطلاب إلا المدرسين، وعبر غير المصنف عن هذا الشرط بقولهم: أن لا يكون من غير جنس المستثنى منه. فمنعه الأكثرون، خلافا لبعض الشافعية ومالك وأبي حنيفة وبعض المتكلمين حيث صححوا الاستثناء من غير الجنس. وحكاه الآمدي عن القاضي أبي بكر وبعض النحاة، واختار هو الوقف على عادته في كثير من مسائل الخلاف. قلت: القائل بصحة الاستثناء من غير الجنس، إن أراد صحته مجازا فلا نزاع فيه، وإن أراد صحته حقيقةً فممنوع، والحق خلافه. شرح مختصر الروضة (٢/٥٩١)، المستصفى (ص: ٢٥٩)

(٢) في (ر) [ب: ٩]: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ۝٢٥ إِلَّا قِيلًا سَلَـٰمًا سَلَـٰمًا﴾ [الواقعة: ٢٥ ـ ٢٦].

(٣) قال الزَّركشيُّ في (البحر المحيط) بعد كلام عن الاستثناء المنقطع: «وهذا كله يدل على أنه جائز اتفاقًا، وإنما الخلاف في أنَّه هل يسمَّى استثناء حقيقة أو مجازا، وعبارة بعضهم تقتضي أنَّ الخلاف في الجواز، ومنهم الآمدي في (الإحكام) فقال: ذهبت الحنفيَّة والمالكيَّة وغيرهم إلى صحَّة الاستثناء من غير الجنس، ومنعه الأكثرون، واختار التَّوقف، وظاهره أنَّ المانع لا يسمى ما ورد من ذلك استثناء، بل يجعل (إلا) بمعنى (لكن)، وسيأتي في كلام الماوردي ما يقتضيه.

وحكى المازري في التعليقة ثلاثة مذاهب: أحدها: صحَّته، والاعتداد به مطلقا، وعزاه للشَّافعي ومالك. والثَّاني: عدم الاعتداد به، وعزاه لمحمد بن الحسن. والثَّالث: إن قدر بفرد؛ نحو قوله: له علي مائة درهم إلَّا مائة معينة اعتد به، ويسقط مقداره من الجملة الأولى، وكذلك إذا قدر بوزن أو كيل، فإن من لا يقدر بشيء من ذلك لم يعتد به ولزمت الجملة الأولى. قال: وهو قول أبي حنيفة حكاه عنه ابن الحكم. انتهى» البحر المحيط (٢/٤٢٥).

(٤) قال السرخسي ـ رحمه الله ـ: «اعلم بأنَّ الاستثناء نوعان: حقيقة، ومجاز. فمعنى الاستثناء=

والاستثناء من النَّفي إثبات، خلافًا للحنفيَّة. وأمَّا نحو:[1] «**لا نكاح إلَّا بولي**»[2] فإنَّه لبيان الاشتراط، ولا يلزم من[3] وجودِ الشَّرطِ وجودُ المشروطِ، بل يَلزَمُ من عدَمِهِ عدَمُهُ[4].

وإذا تَعَقَّبَ[5] الاستثناءُ جملًا، كقوله تعالى: ﴿**فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ**﴾ [النُّور: ٤ ـ ٥] فعند الشَّافعي يعود إلى الكلِّ[6]؛ لأنها كجملة واحدة بالعطف، وخرج

= حقيقة: ما بيَّنا، وما هو مجاز منه: فهو الاستثناء المنقطع، وهي بمعنى (لكن) أو بمعنى العطف». أصول السرخسي (٢/٤٢).

(١) «نحو» ساقطة من (ر) [ب: ٩].

(٢) الحديث عن أبي موسى، أخرجه أبو داود رقم: [٢٠٨٥]، والترمذي رقم: [١١٠١]، وابن ماجة رقم: [٨١]، وأحمد (١٩٥٣٦)، وغيرهم كثير. وقال الترمذي: هذا حديث حسن. وصححه ابن حبان. يقول ابن حجر: «وقد اختلف في وصله وإرساله، قال الحاكم: وقد صحت الرواية فيه عن أزواج النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: عائشة، وأم سلمة، وزينب بنت جحش، قال: وفي الباب عن علي وابن عباس، ثم سرد تمام ثلاثين صحابيا، وقد جمع طرقه لدمياطي من المتأخرين». التلخيص الحبير (٤/٢٧٩).

(٣) «من» ساقطة من (ر) [ب: ٩].

(٤) «عدَمُهُ» ساقطة من (ر) [ب: ٩]. قالوا: هذا ليس من باب الاستثناء، بل من باب انتفاء الحكم؛ لانتفاء شرطه، فالولي شرط النكاح؛ فينتفي؛ لانتفاء شرطه، ولا يلزم من وجوده وجوده. وبيان أنه ليس من باب الاستثناء: أن ما بعد (إلا) جزء مما قبلها، نحو: ما قام القوم إلا زيد؛ فزيد جزء من القوم. وعلى هذا فالولي لا يصدق عليه اسم ما قبله، ولا هو جزء منه؛ إذ الولي ليس بنكاح ولا جزئه. انظر: شرح مختصر الروضة (٢/٧٣٨)، وتيسير التحرير (١/١٥٣).

(٥) في (ر) [ب: ٩]: «يصر».

(٦) أي: إلى جميع الجمل السَّابقة. قال الشَّافعي ـ رحمه الله تعالى ـ: «من قذف مسلما حددناه أو لم نحدده لم نقبل شهادته حتى يتوب فإذا تاب قبلنا شهادته». الأم (٦/٢٢٥).=

عنه الجملة الأولى[1] بدليل[2]، وعند أبي حنيفة تختص بالأخيرة[3]، وقيل بالتوقف[4].

والشَّرط[5]: ما يتوقَّف عليه تأثير المؤثر[6].

= وإلى مثل ذلك ذهب الإمام مالك والإمام أحمد ـ رحمهما الله تعالى ـ وكذلك ابن حزم. انظر: بداية المجتهد (٤٤٣/٢)، والمغني، لابن قدامة (٢٦٣/١٠)، المحلى، لابن حزم (٤٣١/٩).

(١) فلا يسقط الحدُّ بالتَّوبة، وتبقى الجملتان التاليتان في قبول الشهادة والفسق.

(٢) للاتفاق على أنَّ حدَّ القذف لا يسقط بالتَّوبة؛ لأنَّه من حقوق العباد. فيرجع الاستثناء إلى الجملتين الباقيتين؛ فتقبل شهادته ويرفع عنه وصف الفسق.

(٣) فيرفع عنه وصف الفسق فقط، وتبقى شهادته مردودة. قال في البداية: «وإذا حد المسلم في قذف سقطت شهادته وإن تاب». الهداية (١٦/٢).

(٤) وإليه ذهب القاضي حسين والغزالي من الشافعية، وقال الإمام الرازي: إنه الذي نختاره في المناظرة. انظر: الإبهاج (١٤٥/٢). وانظر في مذاهب الأصوليين: الإبهاج (١٥٣/٢)، وإرشاد الفحول (٣٧١/١)، وشرح مختصر الروضة (٦١٢/٢)، وغيرها.

(٥) ذكر تعريف الشَّرط هنا، تبعا للتَّخصيص والاستثناء، لعدِّه من المخصصات المتصلة، وقد عنون بعض الأصوليين ـ كالآمدي والسبكي وغيرهما ـ لهذه المسألة بالتَّخصيص بالشَّرط.

(٦) اختلف الأصوليُّون في تعريف الشَّرط وهذا تعريف بعضهم، ولبعضهم ردود عليه وتعريفات أخرى، فمنهم من أضاف على هذا التعريف لفظ (لذاته)، وبعضهم كالغزالي عرَّفه بأنَّه: «عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه، لكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده». المستصفى (ص: ٢٦١).

وعرفه الآمديُّ بقوله: «هو ما يلزم من نفيه نفي أمر ما على وجهٍ لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب». الإحكام، للآمدي (٣٣٢/٢)، والتَّعريف المشهور له: هو ما يتوقف على عدمه العدم، ولا يتوقف على وجوده وجود ولا عدم لذاته. وذلك كالطَّهارة للصَّلاة. وانظر: الإبهاج (١٥٧/٢)، وشرح مختصر الرَّوضة (٦٢٥/٢).

[حكم دخول الغاية في المُغَيَّا]

وحكم الغاية بخلاف المغَيَّا[١]، وقيل[٢]: يدخل في المغيَّا[٣] إذا لم ينفصل حسًّا كالمرفق[٤] في الغسل لا اللَّيل في الصَّوم، وقيل: فيما يدخل[٥] لِقَصْر الحكم على المذكور[٦] كفي خمس من الإبل شاة إلى تسع[٧]، لا فيما لمد[٨] ....

(١) هذه المسألة أيضا تابعة للتَّخصيص، وصورتها: لو ورد الحكم مرتبطا بغاية، كما في قوله ﷻ: ﴿وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله ﷻ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]. فهل تدخل الغاية الَّتي هي المرافق واللَّيل في حكم ما قبلها، أو لا؟ مذهب الجمهور ـ ومنهم المصنِّف ـ أنها لا تدخل.

(٢) الَّذي قال بهذا القول هو الإمام فخر الدِّين الرَّازي، حيث قال في (المحصول): «والأولى أن يقال: الغاية إمَّا أن تكون منفصلة عن ذي الغاية بمفصل معلوم، كما في قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾، أو لا تكون كذلك، كقوله ﷻ: ﴿وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ فإنَّ المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس، أمَّا القسم الأوَّل، فيجب أن يكون حكم ما بعد الغاية بخلاف حكم ما قبله؛ لأنَّ انفصال أحدهما عن الآخر معلوم بالحسِّ». المحصول (٣/٦٦).

(٣) في (ر): [أ: ١٠]: «المعني» بدل «المغيّا» في هذه والَّتي قبلها.

(٤) في (ر): [أ: ١٠]: «بالمرفق». و«إذا لم ينفصل حسّا كالمرفق في الغسل لا اللَّيل في الصَّوم». ساقطة من (ش) [ب: ٦].

(٥) «يدخل» ساقطة من (ش) [ب: ٦]. أي: إن كانت من جنسه دخلت وإلَّا فلا، حكاه أبو إسحاق المروزي عن المبرد. إرشاد الفحول (١/٣٧٩).

(٦) لأنَّ الغاية توجب القصر على البعض الَّذي جعل الغاية حدّا له.

(٧) في (ر) [أ: ١٠]: «التسع».

(٨) في (ر) [أ: ١٠]: «يمد». أي: لمد الحكم إلى موضع الغاية. انظر: أصول السرخسي (١/٢٢١). فـ «(إلى) [مثلًا]: من حروف الجر لانتهاء الغاية. قد يكون لمد الحكم إلى=

الحكم[1].

فَصْلٌ

[في الإجمال والبيان]

البيان هو: الدَّالُّ على حكمِ المراد بخطاب لا[2] يستقلُّ بإفادته[3].

= مجرورها مثل: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإن الصوم هو الإمساك في النهار ساعة، فأفاد كلمة (إلى) امتداد الصوم إلى الليل. وقد يكون لإسقاط الحكم عن ما وراء مجرورها مثل: قوله تعالى: ﴿وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾ [المائدة: ٦]..». جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (١١١/١)، انظر ذلك مفصلًا في (البحر المحيط) (٥٦/٢)، وانظر: شرح التلويح (٢١٥/١)، كشف الأسرار (٢٧٦/٢)، التقرير والتحرير (٩٠/٢)، تيسير التحرير (١١٣/٢). وفي (الكليات) (ص: ١٠٣٠): «الغاية نوعان: نوع يكون لمد الحكم إليها، ونوع يكون لإسقاط ما وراءها، والفاصل بينهما حال صدر الكلام، فإن كان متناولًا لما وراءها كانت للثاني وإلا فللأول».

(١) وهناك مذاهب أخرى لم يذكرها المصنِّف، ومنها: أنَّه الغاية تدخل مطلقا، ومنها: أنَّه لا يدلُّ على شيءٍ، واختاره الآمدي، ومنها: إن كان معه لفظ (مِن) دخل، نحو: من هذه النخلة أو هذه وإلَّا لم يدخل، وقيل غير ذلك. وهذا كله في غاية الانتهاء، أمَّا غاية الابتداء ففيها مذهبان: الدُّخول وعدمه. انظر: الإبهاج (١٦١/٢)، وإرشاد الفحول (٣٧٩/١)، البحر المحيط (٤٨٠/٢).

(٢) في (ش) [ب: ٦]: «لم».

(٣) وله تعريفات أخرى، منها أنَّه: إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطَب مفصلا مما يلتبس به، ومنها أنَّه: إخراج الشَّيء من حيِّز الإشكال إلى حيِّز التَّجلي، وقيل: هو الدِّلالة، وقيل: هو إيضاح المشكِل، وقيل: هو العلم الحاصل من الدَّليل، وقيل غير ذلك. انظر: العدَّة (١٠٠/١)، وشرح مختصر الرَّوضة (٦٧٥)، وإرشاد الفحول (١٤/٢)، والإحكام، للآمدي (٢٩/٣)، والبحر المحيط (٦٥/٣).

والمجمل هو:

[١] المشترك(١).

[٢] والعامُّ المخصوص بمجمل(٢).

[٣] والفعل إذا لم يقترن به وجْهُ وُقُوْعِهِ(٣).

---

(١) المشترك هو: اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفتين أو أكثر. وقد عرفه العلماء بتعريفات متعددة، وكلها تقرب من قولهم: المجمل هو اللفظ المتردد بين محتملين فصاعدا على السواء. انظر: شرح مختصر الروضة (٢/٦٧١)، الإحكام، للآمدي (٣/١٢).
وقد سبق بيان (المشترك) مفصَّلا ص٥٦. و«كل لفظ لا يفهم منه المراد بنفسه إذا لم تحف به قرائن يتوصل بها إلى فهم المراد منه فهو المجمل. فسبب إجمال اللفظ إما كونه من المشترك الذي لا تحف به قرينة تعين أحد معانيه، أو إرادة الشارع منه معنى خاصًّا غير معناه اللغوي، أو غرابة اللفظ وغموض المراد منه». علم أصول الفقه (ص: ١٧٤).
قال السبكي: و«اللفظ المجمل إما ان يكون مجملًا بالنسبة الى خصائصه إن كان ذا حقائق أو لا، والأول: هو المشترك كقوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فإنه مجمل بالنسبة الى حقيقته، أعني: الطهر والحيض عند من يقول: إن القرء موضوع لهما وضعًا أوليًّا وهو الصحيح...». انظر: الإبهاج (٢/٢٠٦) فما بعد.

(٢) لأن ما بقي بعد التخصيص بقي مجملًا أيضًا، قال العضد والتفتازاني: «أما المخصص بمجمل، أي: مبهم غير معين؛ فليس بحجةٍ بالاتفاق». العضد والتفتازاني على ابن الحاجب (٢/١٠٨)، وانظر: منهاج العقول (٢/١٠٦).

(٣) أفعال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تكون من باب المجمل إذا لم يبين لها حكم في حقنا؛ إذ قد تكون من خصائصه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.
والأصل في أفعال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنها ليست على الوجوب إلا إذا كانت بيانًا لواجب من الواجبات، فتصير تلك الصفة للفعل الوارد واجبة؛ لأنها جاءت مبينة لكيفية الواجب. قال ابن حزم في (الإحكام) (١/٤٥٨): «ليس شيء من أفعاله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ واجبًا، وإنما ندبنا إلى أن نتأسى به عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فيها فقط، وألا نتركها على معنى الرغبة عنها، ولكن كما نترك سائر ما ندبنا إليه مما إن فعلناه أجرنا، وإن تركناه لم نأثم ولم نؤجر، إلا ما كان من أفعاله بيانًا=

وليس الحكم المضاف إلى الأعيان كـ: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ [النِّساء: ٢٣] مجملًا[(١)]، ولا «**رفع عن أمَّتي الخطأ**»[(٢)]؛ لمبادرة المرادِ إلى الفهم.

= لأمر أو تنفيذًا لحكم فهي حينئذ فرض؛ لأن الأمر قد تقدمها فهي تفسير الأمر، وهذا القول الصحيح الذي لا يجوز غيره..» ثم قال (ص: ٤٦٥): «وإنما حضنا الله تعالى في أفعاله عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ على الاستنان به بقوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ﴾ [الأحزاب: ١٦]، وما كان لنا فهو إباحة فقط؛ لأن لفظ الإيجاب إنما هو (علينا) لا (لنا) نقول: عليك أن تصلي الخمس وتصوم رمضان، ولك أن تصوم عاشوراء، هذا الذي لا يفهم سواه في اللغة التي بها خاطبنا الله تعالى بما ألزمنا من شرائعه.

قال الإمام الشوكاني رحمه الله: «الفعل المجرد عما سبق، فإن ورد بيانًا كقوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، و«خذوا عني مناسككم» وكالقطع من الكوع بيانًا لآية السرقة، فلا خلاف أنه دليل في حقنا، وواجب علينا، وإن ورد بيانًا لمجمل كان حكمه حكم ذلك المجمل من وجوب وندب، كأفعال الحج وأفعال العمرة، وصلاة الفرض وصلاة الكسوف.

وإن لم يكن كذلك بل ورد ابتداء، فإن علمت صفته في حقه من وجوب أو ندب أو إباحة فاختلفوا في ذلك على أقوال: الأول: أن أمته مثله في ذلك الفعل، إلا أن يدل دليل على اختصاصه به، وهذا هو الحق. والثاني: أن أمته مثله في العبادات دون غيرها. والثالث: الوقف. والرابع: لا يكون شرعًا لنا إلا بدليل. وإن لم تعلم صفته في حقه، وظهر فيه قصد القربة فاختلفوا فيه على أقوال...». انظر: إرشاد الفحول (١٠٤/١).

(١) لأنَّ الأحكام المضافة إلى الأعيان تنصرف لغة وعرفًا إلى ما أعدت من أجله، كالنِّكاح بالنسبة للأم، والأكل بالنسبة للميتة ونحو ذلك. خلافا للقاضي أبي يعلى والكرخي وأبي عبد الله البصري، إذ قالوا بالإجمال فيها؛ لأنها تحتمل أكثر من معنى. انظر: شرح مختصر الرَّوضة (٦٥٩/٢)، البحر المحيط (٩٤/١)، اللُّمع (٥١/١).

(٢) ابن ماجه رقم: [٢٠٤٥]، وحكم النووي بحسنه في (الروضة) قال: «قد رجح الرافعي في كتابه (المحرر) أيضا، عدم الحنث في الطلاق واليمين جميعا، وهو المختار للحديث الحسن: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه»». روضة الطالبين (٢١٠/٩) ونقل ذلك الحافظ في (التلخيص)، ثم ذكر له طرقا جميعها ضعيفة، ثم قال:=

ولا نحو: «**لا صيام لمن لم يبيِّت الصِّيام من اللَّيل**»(١)؛ إذ الظَّاهر نفي

= «وأصل الباب حديث أبي هريرة في الصحيح من طريق زرارة بن أوفى عنه بلفظ: «إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تكلم به»، ورواه ابن ماجه، ولفظه: «عما توسوس به صدورها» بدل ما حدثت به أنفسها وزاد في آخره: «وما استكرهوا عليه»، والزيادة هذه أظنها مدرجةً كأنها دخلت على هشام بن عمار من حديث في حديث. والله أعلم».

ثم قال: «تنبيه: تكرر هذا الحديث في كتب الفقهاء والأصوليين بلفظ: «رفع عن أمتي» ولم نره بها في الأحاديث المتقدمة عند جميع من أخرجه». التلخيص الحبير (١/٦٧٤).

وقال السخاوي في (المقاصد الحسنة): «وقع بهذا اللفظ في كتب كثيرين من الفقهاء والأصوليين... وقال غير واحد من مخرجيه وغيرهم إنه لم يظفر به، ولكن قد قال محمد بن نصر المروزي في باب طلاق المكره من كتاب (الاختلاف) يروى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «رفع الله عن هذه الأمة الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه»، غير أنه لم يسق له إسنادا، ورواه أبو نعيم في (تاريخ أصبهان) وابن عدى في (الكامل) من حديث جعفر بن جسر بن فرقد عن أبيه عن الحسن عن أبي بكرة مرفوعا بلفظ: «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثا الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه» وجعفر وأبوه ضعيفان، لكن له شاهد جيد أخرجه أبو القاسم الفضل بن جعفر التميمي المعروف بأخي عاصم في فوائده عن الحسن بن أحمد، أو الحسين بن محمد علي ما يحرر، وكلاهما ثقة عن محمد بن المصفى حدثنا الوليد بن مسلم حدثنا الأوزاعي عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس بلفظ: «رفع الله»». المقاصد الحسنة (١/٣٧٠).

(١) أخرجه أبو داود، رقم: [٧٢٦]، والترمذي، رقم: [٧٣٠]، بلفظ: «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له»، والنسائي، رقم: [١٧٠٠]، بلفظ: «من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له». وقال الترمذي: حديث حفصة لا نعرفه مرفوعا إلا من هذا الوجه، وقد روي عن نافع عن ابن عمر قوله وهو أصح.

وقال الحافظ ابن حجر في (التلخيص): «اختلف العلماء في رفعه ووقفه... وقال أبو داود: لا يصح رفعه... وقال النسائي: الصواب عندي موقوف ولم يصح رفعه... وقال الحاكم في (الأربعين): صحيح على شرط الشيخين، وقال في (المستدرك): صحيح على شرط=

الصَّوم الشَّرعي، ونفي الكمال[١] تأويلٌ لا بُدَّ له من دليل. وقال القاضي: هو مجمل بينهما[٢].

[تأخير البيان]

ويجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة[٣].

قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٩][٤]، ولا يقبح أن يُوَلِّيَ

= البخاري، وقال البيهقي: رواته ثقات إلا أنه روي موقوفا... وقال ابن حزم: الاختلاف فيه يزيد الخبر قوةً». التلخيص الحبير (٤٠٨/٢).

(١) أي: لا صيام كامل، كما قالت الحنفيَّة.

(٢) أي: بين نفي المعنى الشَّرعي وبين نفي الكمال. في (ر) [أ: ١٠]: «بل مجمل بينهما».

(٣) وهذا مذهب جمهور الشافعية، وجماعة من أصحاب أبي حنيفة، وذهب بعض الشافعية كأبي إسحاق المروزي وأبي بكر الصيرفي وبعض أصحاب أبي حنيفة والظاهرية إلى امتناعه، وذهب الكرخي وجماعة من الفقهاء إلى جواز تأخير بيان المجمل دون غيره، وذهب بعضهم إلى جواز تأخير بيان الأمر دون الخبر، وذهب الجبائي وابنه، والقاضي عبد الجبار إلى جواز تأخير بيان النسخ دون غيره، وذهب أبو الحسين البصري إلى جواز تأخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل، وأما ما له ظاهر وقد استعمل في غير ظاهره كالعام والمطلق والمنسوخ ونحوه؛ فقال: يجوز تأخير بيانه التفصيلي ولا يجوز تأخير بيانه الإجمالي.

وهذه المذاهب كلها في تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة إليه، أما تأخيره عن وقت الحاجة إليه؛ فقد اتفق الكلُّ على امتناعه سوى القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق، وهو تكليف المحال. انظر: الإحكام، للآمدي (٣٦/٣)، والإبهاج (٢١٥/٢)، والمستصفى (ص: ١٩٢)، والمحصول (١٨٨/٣).

(٤) «(ثم) للتراخي فدلت على تراخي البيان عن وقت الخطاب، وكذلك عنده قوله تعالى: ﴿ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، وبأنه صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ علم بأن المراد بقوله: «في خمس الغنيمة ولذي القربة» بنو هاشم والمطلب دون إخوانهم من بني نوفل وعبد شمس مع أن=

مَلِكٌ شَخْصًا ويُؤخِّره تذكرةَ الْأَحْكَامِ إلى وَقْتِ الحاجة(١).

وقد أَخَّر تعالى بيانَ البقرة(٢)، وبين عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَحْكَامِ العقود، وشرائطَ

= الكل أولاد عبد منا. فأخَّر بيانهم حتى سئل فقال: أنا وبني المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام، وبأنه تعالى قال لنوح الْكَلِيْلاً: ﴿ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠]، وآخر بيان أن ولده الذي غرق ليس من الأهل الموعود بنجاتهم حين قال نوح الْكَلِيْلاً: ﴿إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾ [هود: ٤٥]، فبين له أنه ليس من أهله بقوله: ﴿قَالَ يَـٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود: ٤٦]، وبأن آيات الصلاة والزكاة والحج بينتها السنة بالتراخي والتدريج في أوقات الحاجة، وبأن النسخ بيان لانقضاء زمن الحكم الأوَّل. ولا خلاف في تأخير بيانه إلى وقته. إلى غير ذلك من الأدلة». مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ٢٢٢ ـ ٢٢٤).

(١) في (ر) [أ: ١٠]: «ويؤخرَ مرادَهُ عنه في معنى التَّوَلِّي إلى وقت». بين الإمام الرازي ذلك في (المحصول) (٣/٣٢٤) حيث قال: «فقد يحسن من الملك أن يدعو بعض عماله فيقول له: قد وليتك البلد الفلاني فاخرج إليه في غد وأنا أكتب إليك بتفصيل ما تعمله. ويحسن من أحدنا أن يقول لغلامه: أنا آمرك أن تخرج إلى السوق يوم الجمعة وتبتاع ما أبينه لك يوم الجمعة ويكون القصد بذلك التأهب لقضاء الحاجة والعزم عليها. وهذا هو نظير ما اخترناه من تأخير بيان المجمل» اهـ.

المقصود بوقت الحاجة: الوقت الذي يحتاج فيه المكلف إلى البيان؛ ليتمكن من الامتثال؛ بحيث لو تأخر البيان عنه لم يتمكن من العمل الموافق لمراد الشارع. أما وقت الخطاب فهو الوقت الذي يسمع فيه المكلف الخطاب، سواء أكان قرآنا أم سنة. وقد نقل ابن السمعاني في (قواطع الأدلة) (ص: ٢٦٧) الاتفاق على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة.

أما تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل فهو محل الخلاف. والمراد أن الشارع هل يمكن أن يخاطب المكلفين بخطاب مجمل فيه تكليف مطلق أو مؤقت بوقت لم يأت بعد، ويؤخر بيانه إلى أن يأتي وقت العمل؟ انظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، أ. د عياض بن نامي السلمي (ص: ٤١٠)، وانظر: قواطع الأدلة، (الكلام في وقت البيان) (ص: ٢٦٧).

(٢) قال الإمام الغزالي في (المنخول) (ص١٢٨ ـ ١٣٠): «تأخير البيان عن وقت الحاجة=

....

= محال؛ لأنه من جنس تكليف ما لا يطاق، وأما تأخيره إلى وقت الحاجة فجائز والمعتزلة منعوا ذلك. ومنعوا جواز تأخير التخصيص عن العام إلى وقت الحاجة، ومنهم من جوَّز تأخيره ولم يجوز تأخير الخصوص؛ لأن العام يعمل بظاهره والمجمل لا يعمل به ونحن نتكلم في جوازه ثم في وقوعه فنقول: أوَّلًا يتصور أن يقول السيد لعبده: خط هذا الثوب غدًا ولا يبين له كيفية خياطته في الحال، فإذا تصور وقوعه فلا مأخذ لاستحالته، فإن العقل لا يقبح ذلك في العادات... الخ».

وفي (شرح الكوكب المنير) (٣/٤٥٣): «ولا يؤخر، أي: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. وصورته: أن يقول: (صلُّوا غدًا)، ثمَّ لا يبين لهم في غد كيف يصلون ونحو ذلك؛ لأنه تكليف بما لا يطاق. وجوزه من أجاز تكليف المحال. والتفريع على امتناعه. وهذا هو الراجح عند العلماء خلافًا للمعتزلة؛ لأنَّ العلة في عدم وقوع التأخير عن وقت العمل: أن الإتيان بالشيء مع عدم العلم به ممتنع، فالتكليف بذلك تكليف بما لا يطاق، فلا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. وإلا جاز، ولكن لم يقع، قاله الشيخ تقي الدين: (ولمصلحة) يعني: وتأخير البيان لمصلحة هو البيان الواجب أو المستحب، كتأخيره للأعرابي (المسيء في صلاته) إلى ثالث مرة؛ ولأن البيان. (ويجوز تأخيره) أي: البيان، (وتأخير تبليغه) أي: تبليغ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الحكم إلى وقتها، أي: وقت الحاجة، حكاه ابن عقيل عن جمهور الفقهاء، وذكره المجد عن أكثر أصحابنا، فهو جائز، وواقع مطلقا، سواء كان المبين ظاهرًا يعمل به، كتأخير بيان التخصيص، وبيان التقييد، وبيان النسخ أو لا، كبيان المجمل. وعنه لا يجوز ذلك واختاره جمع. فعلى هذا القول لا يجوز أن يقع مجمل إلا والبيان معه، وكذا غير المجمل.

واستدل للقول الأول ـ الذي هو الصحيح ـ بقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١]، ثمَّ بين رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في (الصحيحين) أن السلب للقاتل.

ولأحمد وأبي داود بإسناد حسن «أنه لم يخمسه». ولما أعطى بني المطلب مع بني هاشم من سهم ذي القربى، ومنع بني نوفل وبني عبد شمس سئل، فقال بنو هاشم وبنو المطلب (شيء واحد) رواه البخاري. =

. . . .

= ولأحمد وأبي داود والنسائي بإسناد صحيح: «إنهم لم يفارقوني في جاهلية ولا إسلام» ولم ينقل بيان إجمال مقارن، ولو كان لنقل، والأصل عدمه.

ويجوز أيضًا: (التدرج بالبيان) بأن يبين تخصيصًا بعد تخصيص عند أصحابنا والمحققين فيقال مثلا: «اقتلوا المشركين) ثم يقال: (إذا انسلخ الشهر)، ثم يقال: (الحربيين) ثم يقال: (إذا كانوا رجالًا). وقيل: يجوز ذلك في المجمل. وأما في العموم: فعلى الخلاف. وقيل: يجوز إذا علم المكلف فيه بيانًا متوقعًا. وقيل: لا يجوز مطلقًا؛ لأن قضية البيان أن يكمله أولًا... الخ». انظر: شرح الكوكب المنير (٤٥٥/٣ ـ ٤٥٨)، وانظر: المسودة (ص: ١٧٨ ـ ١٨٢)، نشر البنود (٢٨١/١)، التمهيد (ص: ١٣٠)، البرهان (١٦٦/١)، روضة الناظر (ص: ١٨٥)، مختصر الطوفي (ص: ١١٩)، العدة (٧٢٥/٣)، الفقيه والمتفقه (١٢٢/١)، التبصرة (ص: ٢٠٧)، كشف الأسرار (١٠٨/٣)، اللمع (ص: ٢٩)، تيسير التحرير (١٧٤/٣)، نهاية السول (١٥٦/٢)، منهاج العقول (١٥٢/٢)، شرح تنقيح الفصول (ص: ٢٨٢)، المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه (٦٩/٢)، الآيات البينات (١٢٣/٣)، إرشاد الفحول (ص: ١٧٤)، الإحكام، للآمدي (٣٢/٣)، شرح العضد (١٦٤/٢)، المستصفى (٣٦٨/١)، فواتح الرحموت (٤٩/٢)، تنقيح الفصول (ص: ٢٨٢).

«ومن الأمثلة على مشروعية تأخير البيان لأجل الحاجة:

١ ـ أن المبلغ لا يمكنه أن يخاطب الناس جميعًا ابتداء، فعليه أن يبلغ من يستطيع تبليغه.

٢ ـ أن المبلغ لا يمكنه مخاطبة الناس بجميع الواجبات جملة، بل يبلغ بحسب الطاقة والإمكان على سبيل التدريج، فيبدأ بالأهم ويؤخر غيره. وكذلك إذا ضاق عليه الوقت. وهذا التأخير في البيان لبعض الواجبات لا ينفي قيام الحاجة التي هي سبب وجوب البيان، بل الحاجة قائمة إلا أن حصول الوجوب والعقاب على الترك ممتنع لوجود المزاحم الموجب للعجز. وهذا كالدين على المعسر، أو كالجمعة على المعذور.

٣ ـ أن يكون في الإمهال وتأخير البيان من المصلحة ما ليس في المبادرة؛ إذ البيان إنما يجب على الوجه الذي يحصل به المقصود. فيكون تأخير البيان هو البيان المأمور به،=

الْقَطْعِ في السَّرقة بحسب الحاجة.

وقيل: لا يجوز.

وقيل: يجوز في المشترك دون العام؛ للإبهام(١).

وأما تأويل الظواهر فلا يصار إليه إلا بدليل، وكلما كان أبعد احتاج إلى دليل أقوى، ويختلف ذلك بالقرائن(٢).

= ويكون هو الواجب أو المستحب، مثل: تأخير النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ البيان للأعرابي المسيء صلاته إلى المرة الثالثة. وإنما يجب التعجيل إذا خيف الفوت بأن يترك الواجب المؤقت حتى يخرج عن وقته ونحو ذلك». معالم أصول الفقه، محمَّد الجيزاني (ص: ٣٩١).

(١) ذكر ذلك الإمام الرازي في (المحصول) (٣/٣٢٥ ـ ٣٢٧) حيث قال: «وإذا كان كذلك ثبت أنه يجوز إطلاق اللفظ المشترك من غير بيان التعيين. فإن قلت: الغرض من التكليف هو الفعل، والعلم والاعتقاد تابعان، وهذا الإبهام يخل بالتمكين من الفعل؛ قلت: الغرض من التكليف قبل الوقت هو العلم لا الفعل فأما في وقت الحاجة فالغرض هو الفعل، وهناك يجب البيان.

احتجوا بأنه لو حسنت المخاطبة بالاسم المشترك من غير بيان في الحال لحسنت مخاطبة العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية، ولا يبين له في الحال والجامع أن السامع لا يعرف مراد المتكلم بهما على حقيقته. فإن قلت: الفرق أن العربي لا يفهم من الزنجية شيئًا، وها هنا يفهم أن المراد أحد معنيي الاسم؛ قلت إما أن تعتبروا في حسن الخطاب حصول العلم بكمال المراد أو تكتفوا بمعرفة المراد من بعض الوجوه، والأوَّل يقتضي امتناع تأخير بيان المجمل، والثَّاني يوجب حسن مخاطبة العربي بالزنجية؛ لأن العربي إذ عرف لغة الزنجي المخاطب له علم أنه قد أراد بخطابه شيئًا ما إما الأمر وإما النهي وإما غيرهما.

والجواب أن المعتبر في حسن الخطاب أن يتمكن السامع من أن يعرف به ما أفاده الخطاب، وهذا التمكن حاصل في الاسم المشترك؛ لأنه موضوع لأحد هذين المعنيين، والراجع فهم ذلك منه بخلاف العربي؛ فإنه لا يتمكن من أن يعرف ما وضع له خطاب الزنج، فوضح الفرق والله أعلم» اهـ.

(٢) «قال في (شرح العنوان): يجب إجراء اللفظ على ظاهره دون مآله إلا بدليل يدل على=

وقيل: لا يجوز تأويل: «**فِي خَمْسٍ مِنَ الإِبِلِ شَاةٌ**»[1]؛ لأنه يرفع الأصل، وفيه نظر[2].

= الخلاف الظاهر، وشرطه أن يكون الظن المستفاد من ذلك الدليل على التأويل المرجوح أقوى من الظاهر، وهو تصرف حسن لو مشى عليه في آحاد المسائل حيث يقع المتصرف فيها؛ لأن القاعدة أن العمل بأقوى الظنين واجب، وكلما كان أبعد احتاج إلى دليل أقوى لما ذكرنا، واستثنى منه الظواهر المقتضية لخلاف ما دل القواطع العقلية عليه. وقيل: لا فرق بين البعيد من التأويل والقريب وهو راجع إلى ترجيح الأقوى؛ لأن القاطع لا يمكن صرفه عن مدلوله، بخلاف الظاهر.

قلت: وكلام صاحب (المقترح) من الجدليين مصرح بأن دليل التأويل يصح أن يكون مساويًا، وهو مخالف لكلام الجمهور، وحمله بعض شارحيه على أن دليل التأويل إن كان راجحًا تعين المصير إليه، وإن كان مساويا كان ذلك معارضة. وكلاهما يزيف كلام المستدل، ويمنعه من العمل بدليله. قال: وعلى هذا فيوافق كلام الأصوليين، ورجع الخلاف إلى اللفظ». البحر المحيط (٣/٢٧).

(١) أخرجه أحمد [٤٦٣٤]، وأبو داود [١٥٦٨]، والترمذي [٦٢١]، وقال: حسن. وابن ماجه [١٧٩٨]، والحاكم [١٤٤٣]، والبيهقي [٧٠٤٤] عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. والدراقطني في (الإفراد) عن أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) «الخطاب بالمجمل بدون بيانه خطاب بما لا يفهم، والخطاب بما لا يفهم عبث وتجهيل للسامع في الحال؛ إذ لا يعلم ما المراد بالخطاب، وفائدة الخطاب إنما هو إفادة المراد به، فإذا لم يفد فائدته وجب أن يكون عبثًا ممتنعًا، وصار ذلك كمخاطبة العربي بالعجمية، ومخاطبة العجمي بالعربية، وكما لو قال: (أبجد هوز)، وقال: أردت به إيجاب الصلاة عليكم، أو قال: (في خمس من الإبل شاة)، وقال: أردت بالإبل البقر، فهذا كله وأشباهه غير جائز؛ لعدم فائدته، فكذلك الخطاب بالمجمل». شرح مختصر الروضة (٢/٦٩٣). قال الإمام الغزالي: «لا خلاف في أنه لو قال: (في خمس من الإبل شاة) وأراد خمسًا من الأفراس لا يجوز ذلك وإن كان بشرط البيان بعده؛ لأنه تجهيل في الحال وإيهام لخلاف المراد، فكذلك قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] يوهم قتل كل مشرك، وهو خلاف المراد، فهو تجهيل في الحال، ولو أراد بالعشرة سبعة كان ذلك تجهيلًا». المستصفى (١/١٩٤).=

فَصْلٌ
[عصمة الأنبياء]

تجبُ عصمةُ الأنبياء عن الضلال والكذب في الوحي، والخطأ في الحكم. ثم قيل: بل التقرير عليها.

والكبائر والصغائر عمدًا في الأصح؛ لوجوب متابعتهم.

ثم قيل: يدل فعله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على الوجوب؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨]؛ ولاستدلال الصحابة به عليه(١).

= وفي (روضة الناظر) (ص: ١٨٦): «إلا بقرينة الاستثناء كذلك العام لا يجوز أن يراد به الخصوص إلا بقرينة متصلة مبينة، فإن لم يكن بقرينة فهو تغيير للوضع. وقال آخرون: يجوز تأخير بيان المجمل ولا يجوز تأخير بيان التخصيص في العموم؛ فإنه يوهم العموم، فمتى أريد به الخصوص ولم يبين مراده أوهم ثبوت الحكم في صورة غير مرادة، والمجمل بخلاف هذا فإنه لم يفهم منه شيئًا».

(١) «واستدل للقول بالوجوب فيما إذا قصد به القربة بقوله ﷻ: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ وبقوله ﷻ: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣] والفعل أمر. وبقوله ﷻ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، وبقوله ﷻ: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، أي: تأسوا به. وبقوله ﷻ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى﴾ [آل عمران: ٣١]، ومحبته واجبة. فيجب لازمها، وهو اتباعه، وبقوله ﷻ: ﴿قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، فلولا الوجوب لما رفع تزويجه الحرج عن المؤمنين في أزواج أدعيائهم.

ولما خلع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نعله في الصلاة خلعوا نعالهم. رواه أحمد وأبو داود من حديث أبي سعيد وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم. وروي مرسلًا: (ولما أمرهم بالتحلل في صلح الحديبية: تمسكوا). رواه البخاري، وسأله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رجل عن الغسل بلا إنزال. فأجاب بفعله. رواه مسلم؛ ولأن فعله كقوله في بيان مجمل وتخصيص وتقييد؛=

وقال الشَّافعي على النَّدب؛ لقوله تعالى: ﴿أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١].

قال مالك: على الإباحة؛ لأنه المتيقن.

وتوقف الصَّيرفي وحجة الإسلام؛ للاحتمال.

نعم ما فَعَلَه على وجهٍ وعُلِمَ بقرينة فهو في حقِّنا كذلك، [لا][١] إذا عُرِف تخصصه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وتعرف جهة فعله بالتنصيص، وبخاصية كل جهة، كفعله ما يصلح بيانًا للمجمل عند الحاجة[٢].

= ولأن في مخالفته تنفيرًا وتركًا للحق؛ لأن فعله حق.. ولم يفعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الفعل المكروه ليبين به الجواز؛ لأنه يحصل فيه التأسي، بل فعله ينفي الكراهة، قاله القاضي وغيره من أصحابنا وغيرهم، ومرادهم حيث لا معارض له، وإلا فقد يفعل غالبًا شيئًا، ثم يفعل خلافه لبيان الجواز. وهو كثير عندنا، وعند أرباب المذاهب..». إلى غير ذلك من الأدلة.

انظر: شرح الكوكب المنير (٢/١٩٠) فما بعد، التحبير (٣/١٤٧٩). انظر هذه الأدلة مع مناقشة المخالفين لها في (نهاية السول) (٢/٢٤٤)، البناني على جمع الجوامع (٢/٩٩)، الرسالة (ص: ٧٩) وما بعدها، المنخول (ص: ٢٢٩)، الإحكام، للآمدي (١/١٧٥)، التفتازاني على ابن الحاجب (٢/٢٣) وما بعدها، الإحكام لابن حزم (١/٤٢٣) وما بعدها، أصول السرخسي (١/٨٨) وما بعدها، وتيسير التحرير (٣/١٢٢)، كشف الأسرار (٣/٢٠٢)، فواتح الرحموت (٢/١٨٠) وما بعدها، المعتمد (١/٣٧٨) وما بعدها، (٣٨١) وما بعدها، المسودة (ص: ١٨٧) وما بعدها، إرشاد الفحول (ص: ٣٦).

(١) (لا) غير واضحة في (المخطوط).

(٢) قال في (الإبهاج): «فعله المجرد على الإباحة عند مالك، والندب عند الشافعي، والوجوب عند ابن سريج وأبي سعيد الْإِصْطَخْرِي. وتوقف الصيرفي، وهو المختار؛ لاحتمالها واحتمال ان تكون من خصائصه». وقد بين السبكي ذلك مفصلًا ومحققًا في (الإبهاح) (٢/٢٦٤) فما بعد. =

....

= وفي (التحبير): «هذا هو القسم الثاني: مما لم يكن جبليًا، ولا مختصا به، ولا مترددًا، ولا بيانًا، وهو نوعان: أحدهما: ما يقصد به القربة، فهو واجب علينا وعليه، عند أحمد وأكثر أصحابه، منهم: ابن حامد، والقاضي، وابن أبي موسى، وابن عقيل في (الواضح)، وذكره عن أصحابنا، والحلواني، قاله الشيخ تقي الدين، والمالكية، وابن سريج، والإصطخري، وابن خيران، وابن أبي هريرة، وبعض الحنفية، وهو الصحيح عن مالك، واختاره ابن السمعاني، وقال: هو أشبه بمذهب الشافعي، واختاره الرازي في (المعالم).

وعن الإمام أحمد رواية: أنه مندوب، واختاره التميمي، والقاضي أيضًا في مقدمة (المجرد)، وحكاه السرخسي عن الحنفية، والفخر إسماعيل من أصحابنا، والظاهرية، والمعتزلة، والصيرفي، والقفال الكبير، وأبو المعالي، وأبو شامة، وحكي عن الشافعي، واختاره ابن الحاجب.

قال المجد ابن تيمية: نقل هذه الرواية عن أحمد: إسحاق بن إبراهيم، والأثرم، وجماعة بألفاظ صريحة. وقيل: إنه مباح، اختاره الفخر إسماعيل في (جدله)، والجصاص، والفخر الرازي، وأبو المعالي في (البرهان)، وحكاه الآمدي مذهب مالك، واستشكل الإباحة فيما يقصد به القربة.

وعن الإمام أحمد رواية أيضًا بالوقف حتى يقوم دليل على حكمه اختارها أبو الخطاب، وحكي عن التميمي، وأكثر المتكلمين، والأشعرية، وغيرهم، وصححه القاضي أبو الطيب، وحكي عن جمهور المحققين: كالصيرفي، والغزالي، وأتباعهما، وقاله الكرخي الحنفي. فقيل: الوقف بين الوجوب والندب والإباحة. وقيل: بين الوجوب والندب فقط.

قوله: (وما لم يقصد به القربة).

هذا هو النوع الثاني مما لم تعلم صفته، وهو ما لم يقصد به القربة، وفيه أقوال:

أحدها: أنه مباح، اختاره الأكثر، منهم أصحابنا، وحكي عن مالك، واختاره ابن الحاجب.

قال المجد في (المسودة): فعل النبي ﷺ يفيد الإباحة إذا لم يكن فيه معنى القربة في قول الجمهور.

والقول الثاني أنه واجب، اختاره جماعة، وحكي عن ابن سريج، والإصطخري، =

....

= وابن خيران، وابن السمعاني، وغيرهم، كما تقدم. قال ابن مفلح وغيره: ولا وجه له ـ على ما يأتي ـ.
والقول الثالث: أنه مندوب، اختاره جماعة أيضًا، وحكي عن الشافعي كما تقدم، فإن كثيرًا من العلماء حكى الخلاف فيما لم تعلم صفته، وأطلقوا الخلاف، سواء قصد به القربة أو لا، وجعلوا بعض الأقوال مفصلة بين ما يقصد به القربة وبين ما لم يقصد به القربة. واختار الآمدي: أنه مشترك بين الوجوب والندب فيما قصد فيه القربة، وما لم يقصد فيه القربة مشترك بين الثلاثة، أعني: الوجوب، والندب، والإباحة، وما اختص به أحدهما مشكوك فيه، نقله عنه ابن مفلح، وغيره.
تنبيه: كثير من المصنفين يجمع بين نوعي ما لم تعلم صفته، مما قصد به القربة، ومما لم يقصد به القربة، ويحكي الخلاف مطلقًا ثم يفصل في القول الثالث والرابع، وبعضهم يفصل بينهما فيذكر كل واحد على حدة، ويحكي الخلاف فيه كما حكيناه في المتن.
قال ابن مفلح في (أصوله): لما حكى الخلاف عن أحمد وأصحابه وغيرهم، وعمم ذلك، ومراد أحمد والأصحاب: ما فيه قصد قربة، وإلا فلا وجه للوجوب في غيره، والندب فيه محتمل. قال: وكذا ذكر بعض أصحابنا ـ يعني به المجد في (المسودة) ـ الخلاف لنا وللناس مع قصد القربة، وإلا فالإباحة، وأنه قول الجمهور، وأن قومًا قالوا بالوجوب، وذكره بعضهم عن ابن سريج. قال أبو المعالي: قدره أجل من هذا. وقال جماعة بالندب هنا احتياطًا، وذكر أبو الفرج الشيرازي عن أحمد: الوجوب، والندب. وذكر الآمدي عن أصحابنا وغيرهم: الوجوب، قال: غير أن الوجوب والندب فيه أبعد. انتهى كلام المجد. وقال أيضًا: فأما ما لم يظهر فيه معنى القربة، فيستبان فيه ارتفاع الحرج عن الأمة لا غير، وهذا قول الجمهور، واختاره الجويني والمحققون من القائلين بالوجوب أو الندب فيما إذا قصد القربة». التحبير شرح التحرير (٣/١٤٧٠ ـ ١٤٧٨)، وانظر: نهاية السول (٢/٢٥٠)، البحر المحيط (٣/٢٥٣)، التحبير شرح التحرير (٣/١٤٧٦)، شرح الكوكب المنير (٢/١٨٧)، إرشاد الفحول (ص: ٧٤)، شرح تنقيح الفصول (ص: ٢٨٨)، الإحكام، للآمدي (١/١٧٤)، كشف الأسرار (٣/٢٠١)، فواتح الرحموت (٢/١٨٠)،=

[شرع من قبلنا]

والأصحُّ أن ليسَ شريعةُ من قبلَنَا شريعةً لنا؛ إذ لم يُراجع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كتبهم لحكم دينه، ولا السَّلف، وبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ[1]، ....

= تيسير التحرير (١٢٢/٣)، المحلي على جمع الجوامع (٩٩/٢)، الإحكام، لابن حزم (٤٢٢/١)، اللمع (ص: ٣٧)، المسودة (ص: ١٨٧)، رفع الحاجب (١٠٩/٢ ـ ١١٠).

وقال الشيرازي في (التبصرة) (ص: ٢٤١): «ما فعله النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعُلِمَ أنه فعله على وجه الوجوب أو الاستحباب أو الإباحة شاركته الأمة فيه. وكذلك ما أمر به شاركته الأمة فيه ما لم يدل الدليل على تخصيصه.

وقالت الأشعرية: لا تشاركه فيه الأمة إلا بدليل. لنا قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِيٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْاْ مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٧]، فأخبر أنه زوجه بامرأة زيد؛ ليدل على أنه يجوز لكل أحد أن يتزوج امرأة من تبناه.

وأيضًا ما روي أنَّ رجلًا سأل أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عمن قبل امرأته وهو صائم فقال لها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ألا أخبرته أني أفعل ذلك»، فدلَّ على أن ما كان مباحًا له فهو مباح لأمته.

وأيضًا هو أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كانت ترجع في الاستدلال على الأشياء إلى أفعال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فدل على ما ذكرناه.

واحتجوا بأن ما فعله أو أمر به يجوز أن يكون مصلحة له خاصة لا مصلحة لغيره فيه فجيب أن لا يتعدى إلى غيره إلا بدليل.

والجواب هو أنه لا يجوز ذلك؛ لأن الشرع ورد باتباعه فيه والاقتداء به فوجب أن يتبع.

قالوا: ما وجد فيه من الفعل لا يتعداه، وما أمر به لا يتناول غيره فوجب أن لا يشاركه فيه غيره إلا بدليل.

والجواب هو أنا قد دللنا على وجوب اتباعه والتسوية بينه وبين غيره في الأحكام فبطل ما قالوه» اهـ.

(١) قال الحنفية والمالكية والحنابلة وبعض الشافعية: إن شرع من قبلنا شرع لنا، وقال أكثر=

. . . .

= الشافعية والأشاعرة والمعتزلة وأحمد في رواية: إن شرع من قبلنا ليس شرعًا لنا، ولكل قول دليله، انظر الأقوال والأدلة والمناقشة في (الروضة) (ص: ١٦٠) وما بعدها، المستصفى (٢٥١/١ ـ ٢٥٥)، العضد على ابن الحاجب (٢٨٧/٢)، الإحكام، للآمدي (١٤٠/٤)، فتح الغفار (١٣٩/٢)، المنخول (ص: ٣٣٣)، مختصر البعلي (ص: ١٦١)، أصول مذهب أحمد (ص: ٤٨٥ ـ ٤٩١)، أثر الأدلة المختلف فيها (ص: ٥٣٤)، تخريج الفروع على الأصول (ص: ٣٦٩)، العدة (٧٥٦/٣)، أصول السرخسي (٧٦/٢)، (٩٩/٢)، وانظر ذلك مفصلًا في (البحر المحيط) (٣٤٦/٤)، شرح التلويح (٧٦/٢)، قواطع الأدلة (٣١٧/١)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام (٣١٦/٣)، الفصول في الأصول (٣٢٧/٢)، إرشاد الفحول، المسألة الثانية: هل كان ﷺ بعد البعثة متعبدا بشرع من قبله أم لا؟ (١٧٩/٢)، الإبهاج (٢٧٩/٢)، التقرير والتحبير (٤١٢/٢)، تيسير التحرير (١٨٩/٣)، وفي (روضة الناظر) (ص: ١٦٠) ذكر الأصول مختلف فيها، وهي أربعة، الأصل الأوَّل: شرع من قبلنا. (شرح مختصر الروضة) (١٦٩/٣): أُصُولُ الِفقهِ الذي لا يَسَعُ الفَقِيهِ جَهلَهُ (ص: ١٨٩).

وقد فصل بيان ذلك أيضًا الشيرازي في (التبصرة): (٢٨٥/٢ ـ ٢٨٨). وفي (شرح الكوكب المنير) (٤١٢/٤): «شرع لنا ما لم ينسخ عند أكثر العلماء، ومعناه في قول: أنه موافق، لا متابع. قال القاضي: من حيث صار شرعًا لنبينا، لا من حيث صار شرعًا لمن قبله. قال البرماوي: على معنى أنه موافق لا متابع، وذكر القاضي أيضًا وأبو محمد البغدادي: أنه شرع لم ينسخ، فيعمنا لفظًا. وقال الشيخ تقي الدين: عقلًا؛ لتساوي الأحكام، وهو الاعتبار المذكور في قصصهم فيعمنا حكمًا.

ويعتبر في قول للقاضي وابن عقيل وغيرهما ثبوته قطعًا. قال القاضي: وإنما يثبت كونه شرعًا لهم بدليل مقطوع به: إما بكتاب، أو بخبر الصادق، أو بنقل متواتر. فأما الرجوع إليهم، أو إلى كتبهم: فلا، وقد أومأ أحمد إلى هذا، ومعناه لابن حمدان. فقال: كان هو وأمته متعبدين بشرع من تقدم بالوحي إليه في الكل أو البعض، لا من كتبهم المبدلة، ونقل أربابها، ما لم ينسخ. وقال الشيخ تقي الدين وغيره: ويثبت أيضًا بأخبار الآحاد عن نبينا ﷺ.. الخ». =

ونحوه في الاعتقاد(١).

= وفي (التحبير شرح التحرير) (٨/ ٣٧٦٧): «من الأدلة المختلف فيها ما ثبت في شرع من مضى من الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ السابقين على بعثة نبينا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هل يكون شرعنا لنا حتى يستدل به في أحكام شرعنا، إذا لم نجد له دليلا يقرره، ولا ورد ما ينسخه، أو ليس بشرع لنا حتى يأتي في شرعنا ما يقرر ذلك الحكم؟ فيه قولان. قوله: (يجوز تعبد نبي بشريعة نبي قبله عقلًا، ومنعه قوم). يجوز تعبد نبي بشريعة نبي قبله عقلًا على الصحيح؛ لأنه ليس بمحال، ولا يلزم منه محال. وقدمه ابن مفلح وقال: ومنعه بعضهم؛ لعدم الفائدة. رد فائدته: إحياؤها، ولعل فيه مصلحة. قال البرماوي وغيره: ثم قيل: إنه ممتنع عقلًا؛ لما فيه من التنفير عنه. وقيل: شرعًا، وعزاه القاضي عياض لحذاق أهل السنة. وكان نبينا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قبل البعثة متعبدًا في الفروع بشرع من قبله مطلقًا عند القاضي، والحلواني، وغيرهما، وأومأ إليه أحمد، وقيل: معين، فقيل: آدم، أو نوح، أو إبراهيم، اختاره ابن عقيل، والمجد، والبغوي، وابن كثير، وجمع، أو موسى، أو عيسى، ومنع الحنفية، والمالكية، والباقلاني، وغيرهم؛ لاستحالته عقلًا عند المعتزلة، وشرعًا عند الباقلاني، والرازي، والآمدي، ولأحمد القولان، وتوقف أبو الخطاب، والغزالي، والآمدي، وأبو المعالي، وقال هو وجمع: لفظية، وعن المعتزلة: تعبد بشريعة العقل، وابن حمدان: بوضع شريعة اختارها، والطوفي: بالإلهام.

واختلف العلماء ـ رحمة الله عليهم ـ في نبينا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هل كان متعبدًا ـ بكسر الباء ـ قبل البعثة في الفروع بشرع من قبله أم لا؟ فيه قولان: أحدهما: وهو الصحيح أنه كان متعبدًا بشرع من قبله، وعليه الأكثر؛ لأن كل واحد من الأنبياء قبله دعا إلى شرعه كل المكلفين، والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واحد منهم، فيتناوله عموم الدعوة. ثم اختلفوا على هذا القول، هل كان متعبدا بشرع معين أو لا؟.. الخ». بتصرف عن (التحبير).

(١) يعني أنه لم يرجع إلى كتبهم لا في الفروع ولا في الأصول [لا في الشرائع ولا في الاعتقاد] كما جاء التحقيق السابق؛ لثبوت التبديل والتحريف فيها، وإن كانت الأصول في حقيقتها واحدة. وقد بعث الله عَزَّ وَجَلَّ محمدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بدين الحق، وجعله خاتم النبيين، وجعل شريعته خاتمة الشرائع، والأحكام في كل شريعة قسمان: أصول، وفروع: فالأصول هي الإيمان بالله وأسمائه وصفاته، والإيمان بالبعث والجزاء وبالجنة والنار، والاستسلام=

فَصْلٌ
[النسخ]

النسخُ رفعُ الحكم الشرعي[1] بطريان طريق شرعي بعده لولاه لاستمر[2].

= لله وحده وإفراده بالعبادة.

وهذا القسم قد اتفقت عليه شرائع الأنبياء جميعًا، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وأما الفروع فقد اختلفت فيها الشرائع. والمراد بشرع من قبلنا: ما نقل إلينا بطريق صحيح من الشرائع السماوية السابقة. والطريق الصحيح لمعرفة شرع من قبلنا هو نقل القرآن والسنة النبوية الثابتة، ولا عبرة بما في الكتب التي في أيدي اليهود والنصارى اليوم؛ لأنها قد طرأ عليها التحريف والتبديل.

(١) فخرج بالرَّفع: الثَّابتُ بالبراءة الأصلية، أي: عدم التَّكليف بشيء، والمخرج بغاية ونحوها من المخصِّصَات.

(٢) النَّسخ اصطلاح الأصوليين قد عُرِّف بتعريفاتٍ كثيرةٍ، فعرَّفه البيضاويُّ ـ مثلا ـ بأنَّه: «بيانُ انتهاءِ حكمٍ شرعيٍّ بطريقٍ شرعيٍّ متراخٍ عنه». منهاج الوصول (ص: ٦٤).

وعرَّفه ابنُ الحاجب بأنَّه: «رفعُ الحكمُ الشَّرعي بدليلٍ شرعيٍّ متأخِّر». مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرح العضد (١٨٥/٢).

ومعنى تعريف البيضاوي: أنَّ الحكم الشَّرعي مُغيا عند الله ﷻ بغاية، أو محدَّد بوقت معيَّن، فإذا جاءت هذه الغاية أو حلَّ الوقت المعيَّن انتهى الحكم لذاته.

ومعنى تعريف ابن الحاجب: رفع تعلُّق الحكمِ الشَّرعيِّ بأفعال المكلَّفين لا رفعه هو؛ فإنَّه أمرٌ واقع، والواقع لا يرتفع.

وعرفه الجوهري بأنه: رَفعُ الحُكْمِ الشَّرعيِّ بدَلِيلٍ شَرعيٍّ متأخِّرٍ». انظر تحقيقنا لرسالة إسماعيل بن غنيم الجوهري في جواز وقوع النَّسخ (ص: ٣٤) طبع دار الضياء، الكويت، الطبعة الأولى [١٤٣٤هـ]. وانظر: التحبير شرح التحرير (٢٩٧٤/٦)، البرهان في أصول الفقه (٨٤٢/٢)، مذكرة في أصول الفقه (ص: ٧٨).

فليس بالعجز، ولا بارتفاع حكم العقل[١] كتحريم القتل[٢].

ولا بالمقارن[٣]، والرفع فيه كالانكسار المحسوس، ....

---

(١) فخرج بقولنا: (بطريان طريق شرعي بعده): الرَّفعُ بالموت والجنون ونحوهما.

(٢) قال الزركشيُّ: «وأما في الاصطلاح، فقد اختلف في حده، والمختار أنه رفع الحكم الشرعي بخطاب.

والمراد بالحكم ما يحصل على المكلف بعد أن لم يكن، فلا يرد أن القديم لا يرفع. وحاصله يرجع إلى التعلق، وهو حادث، وفيه نظر؛ إذ نفسه ليس بحكم، والمراد ارتفاع دوام الحكم بمعنى تكرره، لا ارتفاع الحكم الذي هو الخطاب؛ لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه. وتقييده بالشرعي يخرج العقلي، كالمباح الثابت بالبراءة الأصلية عند القائل به، فإنه لو حرم فردًا من تلك الأفراد لم يسم نسخًا، وقلنا: بخطاب؛ ليعم وجوه الأدلة، وليخرج الإجماع والقياس؛ إذ لا يتصور النسخ فيهما، ولا بهما، وليخرج ارتفاعه بالموت ونحوه، فإنه لا يسمى نسخًا، وكمن سقط رجلاه، فإنه لا يقال: نسخ عنه غسل الرجلين.

وما قاله الإمام فخر الدين في (المحصول) من أنه نسخ ضعيف. ومنهم من زاد قيد (التراخي)؛ ليخرج المتصل بالحكم، كالاستثناء والشرط، والصفة؛ لأنه بيان لغاية الحكم، ولا يسمى نسخًا؛ لاستحالة أن يكون آخر الكلام قد منع أوله.

وقولنا: (رفع حكم) يغني عن هذا القيد؛ إذ ليس من ذلك رفع الحكم؛ لأن الرفع إنما يكون بعد الثبوت، وليس شيء منها ثبوت الحكم؛ لأنها تخصيصات. وهو يبين أنه غير مراد.

وقولنا: (بخطاب)، أي: بحيث لو لم يرد الثاني، لكان حكم الأول باقيًا. وما ذكرناه من كون النسخ رفعًا هو مختار الصيرفي، والقاضي أبي بكر، والشيخ أبي إسحاق، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، وابن الإبياري، وهو المختار. وقد أنكره أكثر الفقهاء بناء على أن الحكم راجع إلى كلام الله. وهو قديم، والقديم لا يرفع ولا يزال. وأجيب بأن المرفوع تعلق الحكم النسبي لا ذاته ولا تعلقه الذاتي.. الخ». انظر ذلك مفصلًا في (البحر المحيط) (١٤٥/٣) فما بعد.

(٣) زاد بعضهم في التعريف قيد: (متراخ عنه)؛ ليخرج ما كان متصلا بالخطاب كالتخصيص=

وكفسخ العقود(١).

وقيل: هو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي مع تراخيه عنه.

ويدل على وقوعه نبوة محمدصَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ الآية(٢) [البقرة: ١٠٦]، ولعل فيه مصلحة إن سُلِّم ترتب الأحكام عليها.

ويجوز قبل التمكن من الفعل كقصة الخليل عَلَيْهِٱلسَّلَامُ في ذبح إسماعيل عَلَيْهِٱلسَّلَامُ(٣)، ولعل في نفس الأمر مصلحة ....

= فإن ذلك لا يسمى نسخًا ـ كما سبق ـ «واليك مثلًا نزيد به التعريف وضوحًا وهو أنَّ الواجب في أوَّل الإسلام مصابرة الواحد من المسلمين للعشرة من الكفار في الحرب ثم نسخ ذلك بوجوب مصابرة الواحد من المسلمين للاثنين من الكفار فوجوب مصابرة الواحد للعشرة حكم ثبت بخطاب متقدم هو قوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥]، فرفع هذا الحكم بخطاب آخر متأخر عنه وهو قوله تعالى: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ﴾ الآية [الأنفال: ٦٦]».

(١) «أوردوا على من حده بالرفع بأن الرافع الحادث إن وجد حال وجود الأول لم ينافه، وإن وجد حال عدمه لم يعدمه؛ لامتناع إعدام المعدوم. وأجيب بأن الرفع كالكسر والارتفاع كالانكسار؛ ولذلك يجعلون الرفع كفسخ العقود. وقالوا أيضًا: إنما عدلنا إلى البيان احترازا عن تعارض الرافع والدافع، والرفع ليس أولى من الدفع، وهذا منهم بناء على أن الرفع والدفع من مقتضى اللفظ وليس كذلك، بل الألفاظ دلائل على إرادة الشارع، والشارع له المحو والإثبات..» انظر بيان ذلك في (البحر المحيط) (١٤٦/٣).

(٢) وتمامها: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦].

(٣) «حاصل إيضاح هذا البحث باختصار أن التحقيق هو جواز وقوع نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال. فإن قيل: فما حكمة الأمر الأوَّل إذا كان ينسخ قبل التمكن من الفعل. فالجواب: أن الحكمة في الأمر الأول هي الابتلاء، هل يتهيأ للامتثال ويظهر الطاعة فيما أمر به أولًا،=

وإن أُبِّدَ(١).

وبلا بدل كالصدقة قبل النجوى(٢).

= ودليل هذين الأمرين قصة أمر إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ بذبح ابنه، فإنه نسخ عنه ذبحه قبل التمكن من فعله، وبيَّن الله تعالى أن الحكمة في ذلك هي ابتلاؤه هل يتهيأ لذبح ولده؟ فتهيأ لذلك [وأسلم] وتله للجبين، ولذا قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ۝١٠٦ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠٦ ـ ١٠٧]، وهذا واضح كما ترى، وأقوال من منع هذا وحججهم ظاهرة البطلان، فلا نطيل الكلام بها.

(تنبيه): منشأ الخلاف في هذه المسألة هو هل حكمة التكليف مترددة بين الامتثال والابتلاء، وهو الحق أو هي الامتثال فقط، وهو قول القدرية؟ فعلى أن الحكمة مترددة بينهما فالمنسوخ بعد الفعل حكمته الامتثال، وقد امتثل بالفعل قبل النسخ. والمنسوخ قبل التمكن من الفعل حكمته الابتلاء، وقد حصل قبل النسخ». مذكرة في أصول الفقه (ص: ٨٧ ـ ٨٨)، وانظر: البحر المحيط (١٦٥/٣)، مجموع الفتاوى (١٤٤/١٤ ـ ١٤٧)، (٢٠١/١٧ ـ ٢٠٣)، (٢٩٧/١٩)، الإحكام، للآمدي (١٣٣/٣)، المستصفى (٩٠/١)، روضة الناظر (ص: ٧٥)، الإبهاج (١٢٠/٢)، التقرير والتحبير (١٣٣/٥)، المسودة (ص: ٥٣)، تيسير التحرير (٢/ ٢)، معالم أصول الفقه (ص: ٢٥٤)، بينما قال المعتزلة: «لا يجوز نسخ الشيء قبل وقته». المعتمد (٤٠٧/١).

(١) إن الله تعالى عالم بحال المكلفين وما هو أصلح لهم، فلا يكلفهم إلا بما فيه نفع لهم وإن جهلوا تلك المصلحة. وسيأتي بيان ذلك في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص.

(٢) يجوز النَّسْخُ إِلى بَدَلٍ كَنَسْخِ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة. ونسخ الحكم بالبدل قيل: يكون ببدل أخف أو مساو أو أثقل. ونسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة هو من النسخ إلى بدلٍ مساوٍ للحكم الأوَّل في خفَّته أو ثقله على نفس المكلَّف، كنسخ وجوب استقبال بيت المقدس بوجوب استقبال الكعبة في قوله سبحانه: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤]. انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن (٢٢٢/٢).

قال الشيخ الشنقيطي في (أضواء البيان) (٤٤٨/٢): «وما زعمه بعض أهل العلم من أن النسخ وقع في القرآن بلا بدل، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ =

وإلى الأثقل كصوم عاشوراء[(١)]، وترك القتال ولعله خير؛ لكثرة الثواب[(٢)].

= ﴿فَقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾، فإنه نسخ بقوله: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ...﴾ الآية، ولا بدل لهذا المنسوخ. فالجواب: أن له بدلا، وهو أن وجوب تقديم الصدقة أمام المناجاة لما نسخ بقي استحباب الصدقة وندبها، بدلا من الوجوب المنسوخ كما هو ظاهر». نقول: وعلى أية حال فإن الآية تدل على أن مقام النبوة مقام عظيم، فلا ينبغي أن يُخَاطَبَ النبيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا بالمهمات؛ لأنه مشرع لا ينطق عن الهوى.

(١) يعني كان صيامه فرضًا ثم نسخ بفرض رمضان. أخرج البخاري [١٨٩٧]، ومسلم [٢٧٠٨] عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: «كان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمر بصيام يوم عاشوراء فلما فُرِضَ رمضان كان مَن شاء صام ومَن شاء أفطر».

قال ابن عرفة في (تفسيره) (١/٣٩٠ ـ ٣٩١): «قال ابن عطية [في (المحرر الوجيز) (٢/٥٥٠)]: وقد ينسخ الأثقل بالأخف كنسخ قتال الواحد للعشرة.

قال ابن عرفة: والثقل والخفة باعتبار المصالح، فقد يكون متعلق هذه المصلحة أرجح من متعلق المصلحة الأخرى أو مساويا لها. ولا شك أن وقوف الواحد للعشرة ثوابه يكون أعظم من ثواب ما هو أخف منه لكنه نادر، وليس بأكثري الوقوع فنسخ بما هو أخف منه وأقل ثوابًا؛ لكونه أكثري الوقوع، فيتعدد ثوابه ويكثر بتعدد وقوعه. والأخف بالأثقل كنسخ صوم عاشوراء بصيام رمضان» اهـ.

(٢) «النسخ إلى بدل أثقل من الحكم المنسوخ. وفي هذا النوع يدب الخلاف فجمهور العلماء يذهبون إلى جوازه عقلًا وسمعًا كالنوعين السابقين، ويستدلون على هذا بأمثلة كثيرة تثبت الوقوع السمعي، وهو أدل دليل على الجواز العقلي كما علمت من تلك الأمثلة أن الله تعالى نسخ إباحة الخمر بتحريمها، ومنها أنه تعالى نسخ ما فرض من مسالمة الكفار المحاربين بما فرض من قتالهم: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦].

ومنها: أن حد الزنى كان في فجر الإسلام لا يعدو التعنيف والحبس في البيوت، ثم نسخ ذلك بالجلد والنفي في حق البكر وبالرجم في حق الثيب.

ومنها: أن الله تعالى فرض على المسلمين أوَّلًا صوم يوم عاشوراء، ثم نسخه بفرض صوم شهر رمضان كله، مع تخيير الصحيح المقيم بين صيامه والفدية، ثم نسخ سبحانه هذا=

وإلى الأخفِّ كفي المصابرة(١).

وللتلاوة والحكم، ولأحدهما دون الثاني(٢).

= التخيير بتعيين الصوم على هذا الصحيح المقيم إلزامًا». مناهل العرفان في علوم القرآن (٢/٢٢٣)، وانظر: الإحكام، للآمدي (٣/١٥٠)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (٣/ ٢٧٨).

(١) يعني آيتا المصابرة، وهما قوله ﷻ: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥]، نسخ حكمها بقوله ﷻ: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓاْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦]. انظر: التبصرة، للشيرازي (ص: ٢٥٩)، التلخيص في أصول الفقه (٢/٣٠٣)، قواطع الأدلة (١/٤٣٧)، الأصول من علم الأصول (ص: ٥٤).
«والنسخ إلى بَدَلٍ أخف كنسخ العِدَّة عامًا بأربعة أشهر وعشر. والنسخ إلى بدل أخف على نفس المكلف من الحكم السابق، كنسخ تحريم الأكل والشرب والجماع بعد النوم في ليل رمضان بإباحة ذلك إذ قال سبحانه: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾». انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن (٢/٢٢٢).

(٢) «يجوز نسخ تلاوة الآية دون حكمها، ونسخ حكمها دون تلاوتها ونسخها معًا. مثال نسخ التلاوة دون الحكم نسخ تلاوة آية الرجم وبقاء حكمها وهي قوله تعالى: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم). قيل: كانت هذه الآية من (براءة)، وقيل: من الأحزاب، ومنه نسخ تلاوة آية: (خمس رضعات) عند الشافعي ومن وافقه، ومثال نسخ الحكم دون التلاوة آية العدة المذكورة آنفًا، وهو أغلب ما في القرآن من النسخ ومثال نسخها معًا، نسخ آية: (عشر رضعات)، فقد ثبت في (صحيح مسلم) [٣٦٧٠]، عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: (كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهنَّ فيما يقرأ من القرآن)». مذكرة أصول الفقه (ص: ٨٤). وانظر ذلك مفصلًا في (الإبهاج) (٢/٢٤١) فما بعد. شرح الكوكب المنير (٣/٥٥٤)، البحر المحيط (٣/١٨٠)، التحبير (٦/٣٠٣٠)، قواطع الأدلة=

وللخبر بمعنى الأمر(١).

ويجوز نسخ الكتاب بمثله كفي العدة(٢)،

= (٤٢٧/١)، المدخل (ص: ٢١٥)، ناسخ القرآن ومنسوخه، لابن البارزي (ص: ١٩)، الناسخ والمنسوخ، للمقري (ص: ٢٢)، قال الشوكاني في (المسألة الثامنة): نسخ التلاوة دون الحكم والعكس ونسخهما معًا. وقد جعل أبو إسحاق المروزي، وابن السمعاني، وغيرهما ذلك ستة أقسام. انظر ذلك مفصلًا في (إرشاد الفحول) (٦٥/٢) فما بعد.

(١) الخبر الذي يكون بمعنى الأمر يترتب عليه ما يترتب على الأمر الصريح وهو الوجوب؛ لأن العبرة بالمعنى والمقصود. الخبر الذي بمعنى الأمر أو النهي، نحو: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة:] فلا خلاف في جواز نسخه اعتبارًا بمعناه. قاله ابن برهان، وتبعه الهندي. قال: وأما نقل الإمام وغيره الخلاف في الخبر عن حكم شرعي فمحمول على ما كان خبرا لفظًا ومعنى.

قلت: لكن ذهب أبو بكر القفال من أصحابنا إلى منع نسخ الخبر وإن كان حكمًا شرعيًّا، اعتبارًا بلفظه. حكاه عنه الشيخ أبو إسحاق في (اللمع) وشرحها، وسليم في (التقريب)، وابن السمعاني في (القواطع)، وقال عبد الوهاب: الصحيح أنه لا يجوز نسخ الخبر إلا إذا كان مرادًا به الأمر. وقال الروياني: يجوز نسخ الأمر وإن ورد بلفظ الخبر. وقال بعض أصحابنا: لا يجوز اعتبارًا بالأخبار، وهو فاسد؛ لاختصاص الأخبار بالإعلام، واختصاص الأوامر بالإلزام. البحر المحيط (١٧٨/٣)، قواطع الأدلة (٢٩٦/٢)، الإبهاج (٢٤٤/٢). وفي (الكوكب المنير) (٥٣٩/٣): «قال الجمهور: يجوز نسخه باعتبار معناه؛ فإن معناه الإنشاء. وقال أبو بكر الدقاق: يمتنع نسخه باعتبار لفظه». وانظر: المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه (٨٥/٢)، شرح تنقيح الفصول (ص: ٢٠٩)، الإحكام، للآمدي (١٤٥/٣)، الآيات البينات (١٥٣/٣)، المسودة (ص: ١٩٦)، العدة (٨٢٥/٣)، أدب القاضي (٣٣٨/١)، اللمع (ص: ٣١)، إرشاد الفحول (ص: ١٨٨)، الإحكام لابن حزم (٤٤٩/٤)، المحصول (٤٨٦/٣) وما بعدها، العضد على ابن الحاجب (١٩٥/٢)، فواتح الرحموت (٧٥/٢).

(٢) يعني قول الله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى =

وبالسنة المتواترة. وأنكر وقوعه الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ[(1)]. ....

= ﴿ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠] فكانت المرأة إذا مات زوجها لزمت التربص بعد انقضاء العدة حولًا كاملًا، ونفقتها في مال الزوج ولا ميراث لها وهذا معنى قوله: ﴿مَّتَـٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ فنسخ الله ﷻ ذلك بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] وهذا الناسخ مقدم في النظم على المنسوخ... انظر: العجاب في بيان الأسباب (٥٩٤/١)، مناهل العرفان (٢٦١/٢)، انظر ما تقدم الناسخ في النظم على المنسوخ في (البرهان في علوم القرآن) (٣٧/٢ ـ ٣٨).

(١) «ذهب الشافعي في عامة كتبه كما قاله ابن السمعاني إلى أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة بحال، وإن كانت متواترة، وجزم به الصيرفي في كتابه، والخفاف في كتاب (الخصال)، ونقله عبد الوهاب عن أكثر الشافعية، وقال الأستاذ أبو منصور: وأجمع أصحاب الشافعي على المنع، ورأيت التصريح به في آخر كتاب (الودائع) لابن سريج. وقال إمام الحرمين: قطع الشافعي جوابه بأن الكتاب لا ينسخ بالسنة، وتردد في عكسه.. الخ». انظر ذلك مفصلًا في (البحر المحيط) (١٨٦/٣) فما بعد. وانظر: (قواطع الأدلة) (٤٧٢/١).

وفي (الحاوي الكبير) (٣٦٠/١٤): «وأما نسخ السنة بالقرآن فالظاهر من مذهب الشافعي وما نص عليه في كتاب (الرسالة) ـ القديم والجديد ـ أنه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنة. وقال أبو العباس بن سريج: يجوز نسخ السنة بالقرآن وإن لم يجز نسخ القرآن بالسنة؛ لأن القرآن أوكد من السنة، وخرَّجه قولًا ثانيًا للشافعي من كلام تأوله في (الرسالة).. الخ». وانظر: التبصرة (ص: ٢٦٤)، التلخيص (٥١٥/٢)، المستصفى (١٠٠/١)، المسودة في أصول الفقه (٢٠٢/١).

قال الشوكاني: «وقد استنكر جماعة من العلماء ما ذهب إليه الشافعي من المنع، حتى قال إلكيا الهراس: هفوات الكبار على أقدارهم، ومن عد خطؤه عظم قدره. قال: وقد كان عبد الجبار كثيرًا ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع، فلما وصل إلى هذا الموضع قال: هذا الرجل كبير، ولكن الحق أكبر منه». إرشاد الفحول (٦٩/٢).

والحاصل: ذهب جمهور الأصوليين إلى أنه يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة، وهو اختيار الأمين الشنقيطي. وذهب الإمام الشافعي وأحمد إلى أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة، بل لا ينسخ القرآن إلا قرآن مثله، وهذا اختيار ابن قدامة وابن تيمية. وهذا الخلاف في الجواز=

لا بخبر الواحد[1]،

= وفي الوقوع. معالم أصول الفقه (ص: ٢٥٩)، المسودة في أصول الفقه (٢٠٢/١)، قواعد الأصول (ص: ٧٢)، ومختصر ابن اللحام (ص: ١٣٨)، ونزهة الخاطر العاطر (٢٢٣/١)، ومذكرة الشنقيطي (ص: ٨٣)، شرح الكوكب المنير (٥٦٣/٣)، نزهة الخاطر العاطر (٢٢٥/١).

(١) قال الزركشي في (البحر): «لا خلاف في جواز نسخ القرآن بالقرآن، والسنة المتواترة بمثلها، والآحاد بالآحاد، والآحاد بالمتواتر، وأما نسخ المتواتر سنة أو قرآنا بالآحاد، فالكلام في الجواز والوقوع.

أما الجواز عقلًا فالأكثرون عليه، وحكاه سليم عن الأشعرية، والمعتزلة. ومنهم من نقل فيه الاتفاق، وبه صرح ابن برهان في (الأوسط) فقال: لا يستحيل عقلًا نسخ الكتاب بخبر الواحد بلا خلاف، وإنما الخلاف في جوازه شرعًا. ومنعه الهندي، وظاهر كلام سليم في (التقريب) أن غير الأشعرية، والمعتزلة يقولون بمنعه عقلًا، وهو ظاهر ما نقله القاضي في (التقريب) عن الجمهور. وقال الكيا: لا يمنع منه، ولا يلتفت إلى من قال: إن خبر الواحد يفيد الظن، وكتاب الله قطعي، فكيف يرفع المقطوع بمظنون؟ فإن هذا شاع مما يلوج في الظاهر؛ لأن خبر الواحد وإن كان مفضيًا إلى الظن، لكن العمل به مستند إلى قاطع، وذلك القاطع أوجب علينا العمل بالظن، ولولاه لما صرنا إلى العمل به. فوجوب العمل به مقطوع، والظن وراء ذلك. فعلى هذا ما رفعنا المقطوع بمظنون.

وأما الوقوع، فذهب الجمهور كما قاله ابن برهان، وابن الحاجب وغيرهما إلى أنه غير واقع، ونقل ابن السمعاني وسليم في (التقريب) فيه الإجماع، وعبارتهما: لا يجوز بلا خلاف. وهكذا عبارة القاضي أبي الطيب في (شرح الكفاية)، والشيخ أبي إسحاق في (اللمع)، ولم يحكيا خلافًا. وينبغي حمل كلامهم على نفي الوقوع لما ذكرناه، وإن كانت أدلتهم صريحة في نفي الجواز. وذهب جماعة من أهل الظاهر منهم ابن حزم إلى وقوعه، وهي رواية عن أحمد احتجاجًا بقصة أهل قباء، حكاها ابن عقيل، وألزم الشافعي ذلك أيضًا، فإنه احتج على خبر الواحد بقصة قباء. وفصل القاضي في (التقريب)، والغزالي، وأبو الوليد الباجي، والقرطبي بين زمان الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وما بعده، فقالا: بوقوعه في زمانه. وكذا قال إمام الحرمين: أجمع العلماء على أن الثابت قطعًا لا ينسخه مظنون،=

بخلاف التخصيص؛ لأنه بيان والنسخ رفع[1].

= ولم يتعرض لزمان الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وكأن الفارق أن الأحكام في زمان الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في معرض التغير، وفيما بعده مستقرة، فكان لا قطع في زمانه» اهـ. انظر ذلك مفصلًا في (البحر المحيط) (١٨٥/٣ ـ ١٩٣)، وانظر: مختصر ابن الحاجب مع العضد (١٩٤/٢).

وقال ابن عرفة في (تفسيره) (٣٩١/١): «وأجمعوا على جواز نسخ القرآن بخبر الواحد. قال أبو المعالي: إنه واقع في مسجد قباء؛ لأنهم كانوا يصلون فيه العصر إلى بيت المقدس، فمر بهم بعض الصحابة، فأخبرهم أن القبلة حولت إلى مكة، فتحولوا في الصلاة. ومنع ذلك قوم، وقالوا: إنما نسخ بالقرآن. قال: ولا يصح نسخ النص بالقياس. وقال ابن عرفة: لأن النص المقيس عليه إما أن يكون موافقًا لذلك النص المنسوخ أو مخالفًا، فإن كان موافقًا فلا نسخ، وإن كان مخالفًا فهو النّاسخ لا القياس. ولا ينسخ النص بالإجماع؛ لأنه إنما يكون في حياة النّبي والإجماع إنما هو بعد وفاته». قال ابن عطية: «والحذاق على تجويز نسخ القرآن بخبر الواحد عقلًا واختلفوا هل وقع شرعًا؟ فذهب أبو المعالي وغيره إلى وقوعه في نازلة مسجد قباء في التحول إلى القبلة وأبى ذلك قوم. ولا يصح نسخ نص بقياس؛ إذ من شروط القياس أن لا يخالف نصًا. وهذا كله في مدة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأما بعد موته واستقرار الشرع فأجمعت الأمة أنه لا نسخ؛ ولهذا كان الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ؛ لأنه إنما ينعقد بعد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإذا وجدنا إجماعًا يخالف نصًا فنعلم أن الإجماع استند إلى نص ناسخ لا نعلمه نحن. وقال بعض المتكلمين: النسخ الثابت متقرر في جهة كل أحد علم الناسخ أو لم يعلمه. والذي عليه الحذاق أنه من لم يبلغه الناسخ فهو متعبد بالحكم الأول فإذا بلغه الناسخ طرأ عليه حكم النسخ». المحرر الوجيز (١٩١/١)، وانظر: تفسير القرطبي (٦٦/٢)، وانظر ذلك مفصلًا في (نواسخ القرآن)، لابن الجوزي (٢٧/١).

(١) سبق بيان أن النسخ في الاصطلاح: (رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي)، في حين أنهم يعرفون التخصيص بأنه (قصر العام على بعض أفراده)، أو أنه (إزالة بعض الحكم بغير حرف متوسط فهو بيان الأعيان) وأنه إنما يجوز على قول من أجاز تأخير البيان، وهو أن يأتي لفظ ظاهره العموم لما وقع تحته، ثم يأتي لفظ نص آخر أو دليل أو قرينة أو إجماع=

= يدل على أن ذلك اللفظ الذي ظاهره عام ليس بعام، والتخصيص إنما هو بيان اللفظ الأول أنه ليس بعام في كل ما تضمنه ظاهر اللفظ، فهو بيان الأعيان، فهذا هو الأصل الذي يعتمد عليه في الفرق بين النسخ والتخصيص. فالنسخ بيان الأزمان التي انتهى إليها العمل بالفرض الأول، وابتدأ منها الفرض الثاني. والتخصيص بيان الأعيان الذين عمهم اللفظ أن بعضهم غير داخل تحت ذلك اللفظ، فالنسخ لا يكون إلا منفصلًا من المنسوخ، والتخصيص يكون منفصلًا ومتصلا بالمخصص، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، لمكي بن أبي طالب (ص: ٨٥).

وقد ذكر العلماء عددًا من الفروق بين النسخ والتخصيص يجعلها بعضهم خمسة ويوصلها آخرون إلى سبعة، وأوصلها الزركشي في (البحر المحيط) (٣٩٤/٢) إلى ثمانية عشر فرقًا فارجع إليه. نجمل بعضها فيما يلي: فمنها: التخصيص ترك بعض الأعيان، والنسخ ترك بعض الأزمان، قاله الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني ومكي كما في كلامه الآنف الذكر.

ومنها: «أن العام بعد تخصيصه مجاز؛ لأن مدلوله وقتئذ بعض أفراده مع أن لفظه موضوع للكل، والقرينة هي المخصص، وكل ما كان كذلك فهو مجاز. أما النص المنسوخ فما زال كما كان مستعملًا فيما وضع له. غايته أن الناسخ دل على أن إرادة الله تعلقت أزلًا باستمرار هذا الحكم إلى وقت معين، وإن كان النص المنسوخ متناولًا جميع الأزمان، ويظهر ذلك جليًا فيما إذا قال الشارع مثلًا: (افعلوا كذا أبدًا) ثم نسخه بعد زمن قصير، فإنه لا يعقل أن يكون مدلوله ذلك الزمن القصير دون غيره، بل هو ما زال كما كان مستعملًا في جميع الأزمان نصًّا بدليل قوله: (أبدًا) غير أن العمل بهذا النص الشامل لجميع الأزمان لفظًا قد أبطله الناسخ؛ لأن استمرار العمل بالنص مشروط بعدم ورود ناسخ ينسخه أيا كان ذلك النص وأيا كان ناسخه. فإن سأل سائل ما حكمة تأبيد النص لفظًا بينما هو مؤقت في علم الله أزلًا؟ أجبناه بأن حكمته ابتلاء الله لعباده أيخضعون لحكمه مع تأبيده عليهم هذا التأبيد الظاهري أم لا؟ فإذا ماز الله الخبيث من الطيب، والمطمئن إلى حكمه من التمرد عليه، جاء النسخ لحكمة أخرى من التخفيف ونحوه.

ومنها: أن حكم ما خرج بالتخصيص لم يك مرادًا من العام أصلًا بخلاف ما خرج بالنسخ فإنه كان مرادا من المنسوخ لفظًا. =

ويجوز نسخ السنة بالقرآن كفي تحويل القبلة(1).

= ومنها: أن التخصيص لا يتأتى أن يأتي على الأمر لمأمور واحد، ولا على النهي لمنهي واحد، أما النسخ فيمكن أن يعرض لهذا كما يعرض لغيره، ومن ذلك نسخ بعض الأحكام الخاصة به.

ومنها: أن النسخ يبطل حجية المنسوخ إذا كان رافعًا للحكم بالنسبة إلى جميع أفراد العام، ويبقى على شيء من حجيته إذا كان رافعًا للحكم عن بعض أفراد العام دون بعض، أما التخصيص فلا يبطل حجية العام أبدًا، بل العمل به قائم فيما بقي من أفراده بعد تخصيصه، ومنها: أن النسخ لا يكون إلا بالكتاب والسنة بخلاف التخصيص فإنه يكون بهما وبغيرهما كدليل الحس والعقل. هذا قوله الله سبحانه: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] قد خصصه قوله ﷺ: «لا قطع إلا في ربع دينار» [البخاري (٦٤٠٧)، ومسلم (٤٤٩٢، ٤٤٩٤، ٤٤٩٥، ٤٤٩٦)]. وهذا قوله سبحانه: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥] قد خصصه ما شهد به الحس من سلامة السماء والأرض، وعدم تدمير الريح لهما.

ومنها: أن النسخ لا يكون إلا بدليل متراخ عن المنسوخ، أما التخصيص فيكون بالسابق واللاحق والمقارن، وقال قوم: لا يكون التخصيص إلا بمقارن، فلو تأخر عن وقت العمل بالعام كان هذا المخصص ناسخًا للعام بالنسبة لما تعارضا فيه، كما إذا قال الشارع: اقتلوا المشركين، وبعد وقت العمل به قال: ولا تقتلوا أهل الذمة. ووجهة نظر هؤلاء: أن المقصود بالمخصص بيان المراد بالعام فلو تأخر وقت العمل به لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وذلك لا يجوز فلم يبق إلا اعتباره ناسخًا.

ومنها: أن النسخ لا يقع في الأخبار بخلاف التخصيص فإنه يكون في الأخبار وفي غيرها». مناهل العرفان، للزرقاني (١٣٣/٢ ـ ١٣٤)، بتصرف، وانظر: نظرية النسخ في الشرائع السماوية (ص: ١٢)، دراسات في الإحكام والنسخ (ص: ١٢٩)، النسخ في القرآن الكريم، إعداد: الشيخ عبد الله بن حمد بن عبد الله الشبانة، مجلة البحوث الإسلامية، العدد: ٢٩.

(١) «قال أبو إسحاق المروزي: ومنهم من جعل القبلة من نسخ السنة بالقرآن، وزعم أن استقبال بيت المقدس بالسنة لا بالقرآن». البحر المحيط (١٨٠/٣)، إرشاد الفحول (٦٤/٢).=

ولا يجوز النسخ بالقياس المظنون؛ لرد الصحابة القياس المخالف للنص، ولا بقول الراوي، وفيه احتمال(١).

[الزيادة على النص]

والزيادةُ على النصِّ إِنْ لم يتعلَّق بالأوَّل كزيادة الصوم على الصلاة فليس بنسخ، وإن تعلقت تعلق اتحاد بحيث يمنع إجزاء الأوَّل وحده كزيادة ركعة على

= قال السيوطي في (الإتقان) (٥٦/٢): قال الشافعي رحمه الله: «حيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها. وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له؛ ليتبين توافق القرآن والسنة. وقد بسطت فروع هذه المسألة في (شرح منظومة جمع الجوامع في الأصول)» اهـ.

قال الآمدي: «المنقول عن الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في أحد قوليه أنه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن. ومذهب الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة والفقهاء جوازه عقلًا ووقوعه شرعًا». الإحكام (١٦٢/٣)، التبصرة (ص: ٢٧٢).

قال السمعاني: «فمن جوز نسخ القرآن بالسنة فأولى أن يجوز نسخ السنة بالقرآن، فأما إذا منعنا نسخ القرآن بالسنة فقد اختلف في هذه الصورة الثانية. وذكر الشافعي رضوان الله عليه في كتاب الرسالة القديمة والجديدة ما يدل على أن نسخ السنة بالقرآن لا يجوز. ولعله صرح بذلك، ولوح في موضع آخر بما يدل على جوازه، فخرجه أكثر أصحابنا على قولين؛ أحدهما: لا يجوز، وهو الأظهر من مذهبه. والآخر: يجوز وهو الأولى بالحق». قواطع الأدلة (٤٥٦/١)، وانظر: التقرير والتحرير (٨٣/٣)، التلخيص (٥٢١/٢)، المحصول (٥٠٨/٣)، تيسير التحرير (٢٠٢/٣)، حاشية العطار (١١١/٢)، مناهل العرفان، للزرقاني (٢٤٤/٢).

وفي (شرح الكوكب المنير) (٥٦٠/٣): «مثال نسخ السنة بالقرآن ما كان من تحريم مباشرة الصائم أهله ليلا نسخ بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]».

(١) تقدم بيانه.

ركعتين فنسخ، وإن لم يمنع الإجزاء كزيادة التغريب على الجلد فليس بنسخ خلافًا لأبي حنيفة؛ إذ لم يرفع حكمًا شرعيًّا.

وكون الأوَّل كل الواجب عبارة عن عدم وجوب زيادة وهو البراءة الأصلية(١).

---

(١) أي: نبقى على البراءة الأصلية من حيث عدم إيجاب التغريب إلى أن يثبت التغريب الذي هو الزيادة. فإن ترجيح الناقل عن حكم الأصل على الموافق لحكم الأصل ـ وهو البراءةُ الأصليةُ ـ. وهذا مذهب الجمهور.

مثاله: ترجيحُ أحاديثِ تحريمِ الحُمُرِ الأهليةِ على الأحاديث التي فيها إباحتُها؛ لأن التحريمَ ناقلٌ عن حكم الأصل. فإن النسخ كما سبق (رفعُ الحكمِ الثابتِ بخطابٍ)، أي: بيانُ انتهاءِ العمل بالحكم الذي ثبت بدليلٍ شرعيٍّ من كتابٍ أو سنةٍ. فقولهم: (الثابت بخطاب متقدم) يخرج ما كان ثبوته بمقتضى البراءة الأصلية؛ فإن رفعه لا يسمى نسخًا.

قال السمعاني: «الزيادة على النص لا تكون نسخًا بحال. وهو قول جماعة كثيرة من المتكلمين. وذهب إليه أبو علي وأبو هاشم. قال أبو الحسن الماوردي: وهو قول أكثر الأشعرية وأكثر المعتزلة، قال: ولا فرق بين أن تكون هذه الزيادة مانعة من إجزاء المزيد عليه أو غير مانعة.

وذهب أصحابنا إلى أن الزيادة لو غيرت المزيد عليه تغيرًا شرعيًّا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على الحد الذي كان. يفعل قبلها لم يجز ووجب استيفائه فإن الزيادة في هذه الصورة تكون نسخًا، وذلك نحو زيادة ركعة على ركعتين. وإن كان المزيد عليه فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة صح فعله واعتد بفعله، ولم يلزم استيفائه لم تكن الزيادة نسخًا نحو: زيادة التغريب على الحد، وزيادة العشرين على حد القاذف، واختار هذا عبد الجبار الهمذاني.

وأما مذهب أصحاب أبي حنيفة فقد قالوا: إن الزيادة على النص بعد استقرار حكمه يوجب النسخ حكاه الضميري عن أصحابه على الإطلاق. وعن أبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري أنهما قالا: إن كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخًا، وإن لم تغير حكمه في المستقبل بل كانت مقارنه له لم يكن نسخًا. =

....

= وأما زيادة التغريب على حد الزاني في المستقبل فإنه يكون ناسخًا، وكذلك لو زيد في حد القاذف عشرون. قالا: وأما إذا وجب ستر الفخذ فوجب بعد ذلك ستر بعض الركبة لا يكون ذلك نسخًا، وكذلك إيجاب صلاة أخرى أو فرض آخر على الفرائض المعلومة فلا.

واحتج من قال: إن الزيادة على النص نسخ بوجوه من الكلام أكثرها يرجع إلى معنى واحد، وهو أن النسخ مأخوذ من الإزالة على ما سبق بيانه، والزيادة فيه قد تضمنت الإزالة؛ لأن الجلد قبل الزيادة قد كان كمال الحد فصار بعدها بعض الجلد فقد أزالت الزيادة كون الجلد بعدها كمال الحد، وإذا تحقق معنى النسخ ثبت النسخ.

وقالوا أيضًا: إن الجلد قد كان مجزيًا وحدة ومن بعد التغريب صار غير مجزي وحده، وقد أزالت الزيادة كون الجلد مجزيًا وحده، وهذا قريب من الأوَّل، قالوا أيضًا: إن الجلد وحدة كان يتعلق به رد الشهادة فلما زيد التغريب صار لا يتعلق به وحدة ويصير هذا كما لو صرح الخطاب يكون الجلد كل الحد، ثم غيَّر، يكون نسخًا إجماعًا كذلك هاهنا. يدل عليه أن زيادة ركعة على ركعتين يكون نسخًا فكذلك بزيادة التغريب على الجلد يكون نسخًا، وان منعتم ندل على ذلك فنقول: إن هذه الزيادة جعلت وجود الركعتين وحدهما لعدمهما، وأوجبت الاستئناف وأزالت الآخر، ومن قبل هذا الزيادة لم تكن الركعتان كذلك، وهذا هو معنى النسخ...». انظر ذلك مفصلًا في (قواطع الأدلة) (١/٤٥٩) فما بعد، وانظر: المحصول، للرازي (٣/٥٤١) فما بعد، الإبهاج (٢/٢٥٩)، المعتمد في أصول الفقه، لمحمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين (١/٤٠٥)، شرح التلويح على التوضيح (٢/٧٨)، نهاية السول (٢/٥)، المحصول في أصول الفقه، للقاضي أبي بكر ابن العربي (ص: ٩٠).

قال الشيخ محمد الأمين: «الزيادة على النص ليست بنسخ، وهي على ثلاثة مراتب أحدها: ألا تتعلق الزيادة بالمزيد عليه، كما إذا أوجب الصلاة ثم أوجب الصوم فلا نعلم خلافًا؛ لأن النسخ رفع الحكم وتبديله ولم يتغير حكم المزيد عليه، بل بقي وجوبه وإجزاؤه إلى آخره. لا يخفى أن زيادة وجوب الصوم على وجوب الصلاة ليس نسخًا للصلاة كما ترى، والزيادة على النص لها حالتان: الأولى: أن تنفي ما أثبته النص الأول أو تثبت ما نفاه،=

....

= وهذه لا شك أنها نسخ، ومثالها: تحريم الحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير ونحو ذلك، فإن تحريم هذه المحرمات ونحوها زادته السنة، على آية: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً﴾ الآية [الأنعام: ١٤٥]، مع أن هذه الآية الكريمة تدل على إباحة الحمر الأهلية وما ذكر معها، بدليل حصر المحرمات في الأربع المذكورة في الآية بأقوى أدوات الحصر، وهي النفي والاثبات. فأحاديث تحريم الحمر الأهلية وذي الناب من السباع مثلًا، زادت تحريم شيء قد دل القرآن قبل ورود تحريمه على أنه مباح، فكونها نسخًا لا شك فيه، وإن خالف فيه كثير من أهل العلم؛ لوضوح النسخ فيه كما ترى؛ لأنه رفع حكم سابق دل عليه القرآن بخطاب جديد.

الحالة الثانية بمرتبتين: الأولى: أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه على وجه لا يكون شرطًا فيه كزيادة تغريب الزاني البكر على جلده مائة. والثانية: أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط، والتحقيق أن هاتين المرتبتين حكمهما واحد.

وإيضاحه أن الأولى منها زيادة جزء، والثانية زيادة شرط، وحكم زيادتهما واحد؛ لأن التغريب جزء من الحد فزيادته على الجلد زيادة جزء من الحد كما هو واضح، ومثله زيادة ركعتين في الرباعية بناء على أن الصلاة فرضت اثنتين، ثم زيد في صلاة الحضر وبقيت صلاة السفر على ما كانت عليه كما جاء به الحديث. ومثال زيادة الشرط زيادة وصف الايمان في صفة رقبة كفارة اليمين والظهار، فمذهب الجمهور وهو الظاهر أن هذا النوع من الزيادات لا يكون نسخًا؛ لأنه لم يرفع حكمًا شرعيًّا، وإنما رفع البراءة الأصلية التي هي الإباحة العقلية، وهي استصحاب العدم الأصلي حتى يرد دليل صارف عنه، والزيادة في مثل هذا زيادة شيء سكت عنه النص الأول فلم يتعرض له بصريح إثبات ولا نفي.

وخالف في هذا الإمام أبو حنيفة رحمه الله فمنع كون التغريب جزءًا من الحد، وان جاء بذلك الحديث الصحيح قائلًا: إن الجلد كان مجزءًا وحده، وزيادة التغريب دلت على أنه لا يكفي وحده بل لابد معه من زيادة التغريب، وهذا نسخ؛ لاستقلال الجلد بتمام الحد. وهذا بناء على أن المتواتر لا ينسخ بالآحاد؛ لأن آية الجلد متواترة وأحاديث زيادة التغريب آحاد، والغرض عنده أن الزيادة نسخ والمتواتر لا ينسخ بالآحاد، فلم يقبل ثبوت التغريب =

. . . .

= بالآحاد بناء على ذلك، ولأجل هذا بعينه لم يقل بالحكم بالشاهد واليمين في الأموال الثابت عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بناء على أنه آحاد، وأنه زيادة على آية: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وأن الزيادة على النص نسخ وأن المتواتر لا ينسخ بالآحاد، وكذلك قال الجمهور: إن شرط وصف الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار ليس نسخًا، فيلزم القول به حملًا للمطلق وهو رقبة كفارة اليمين والظهار على المقيد بالإيمان وهو كفارة القتل خطأ.

ومنع ذلك أبو حنيفة بأن الزيادة على النص، نسخ وحمل المطلق على المقيد لا يصلح دليلًا على النسخ.

وإيضاح هذا أن الجمهور قالوا: هذا النوع من الزيادة لا تعارض بينه وبين النص الأول، والناسخ والمنسوخ يشترط فيهما المنافاة بحيث يكون ثبوت أحدهما يقتضي نفي الآخر، ولا يمكن الجمع بينهما فالمزيد في مثل هذا مسكوت عنه، فإن قيل: هو مدلول عليه بمفهوم المخالفة فالجواب أن الحنفية المخالفين في هذا لا يقولون بمفهوم المخالفة أصلًا ونحن لا نقول به هنا، مع أنا لا نسلم دلالة المفهوم عليه فقوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] لا يدل على عدم وجوب شيء آخر بدليل آخر؛ إذ ليس فيه ما يدل على الحصر، فالمزيد مسكوت عنه في النص المتقدم، والزيادة رافعة للبراءة الأصلية لا لحكم شرعي منصوص بدليل شرعي، ثم تلك الدعوى إنما تستقيم لو ثبت أنه ورد حكم المفهوم واستقر ثم وردت الزيادة بعده، وهذا لا سبيل إلى معرفته، بل لعله ورد بيانًا لإسقاط المفهوم متصلًا به أو قريبًا منه.

وإيضاحه أنا لا نسلم أن قوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ دل بمفهومه على عدم التغريب، ثم استقر حكم هذا المفهوم بعدم التغريب، ثم وردت الزيادة بالتغريب بعد ذلك حتى يقال: إنها نسخ ن بل يمكن أن تكون زيادة التغريب ذكرها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متصلة بنزول آية الجلد بيانًا؛ لأنه لا مفهوم يراد به الاقتصار على الجلد دون التغريب ويدل لعدم الانفصال بينهما حديث: «خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّى قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلا» [صحيح مسلم (٤٥٠٩)] الحديث. فالسبيل آية الحد، وقد ذكر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التغريب مقترنًا بذكره لها كما ترى». بتصرف عن (مذكرة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي) (ص: ٨٩ ـ ٩٢).

[طرق معرفة النسخ]

ويعرَفُ النَّاسخ بالتصريح، والتاريخ، وقول الراوي. لا بالترتيب في المصحف، وتقدم الإسلام(١).

(١) قال الشوكاني: «المسألة السابعة عشرة: في الطريق التي يعرف بها كون الناسخ ناسخًا، وذلك أمور: وذلك أمور:

الأوَّل: أن يقتضي ذلك اللفظ، بأن يكون فيه ما يدل على تقدم أحدهما وتأخر الآخر. قال الماوردي: المراد بالتقدم التقدم في النزول، لا في التلاوة، فإن العدة بأربعة شهور وعشر سابقة على العدة بالحول في التلاوة، مع أنها ناسخة لها. ومن ذلك التصريح في اللفظ بما يدل على النسخ كقوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦]، فإن يقتضي نسخه لثبات الواحد للعشرة، ومثل قوله تعالى: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَـٰتٍ﴾ [المجادلة: ١٣].

الثاني: أن يعرف الناسخ من المنسوخ بقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كأن يقول: هذا ناسخ لهذا، أو ما في معنى ذلك، كقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها».

الثالث: أن يعرف ذلك من فعله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كرجمه لماعز ولم يجلده فإنه يفيد نسخ قوله: «الثيب بالثيب جلد مائة ورجمه بالحجارة». قال ابن السمعاني: وقد قالوا: إن الفعل لا ينسخ القول، في قول أكثر الأصوليين، وإنما يستدل بالفعل على تقدم النسخ للقول بقول آخر، فيكون القول منسوخًا بمثله من القول، والفعل مبين لذلك.

الرابع: إجماع الصحابة على أن هذا ناسخ، وهذا منسوخ، كنسخ صوم يوم عاشوراء بصوم شهر رمضان، ونسخ الحقوق المعلقة بالمال بالزكاة. ذكر معنى ذلك ابن السمعاني. قال الزركشي: وكذا حديث: (من غل صدقته) فقال صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إنا آخذوها وشطر ماله»، قال: فإن الصحابة اتفقت على ترك استعمالهم لهذا الحديث، فدل ذلك على نسخه. انتهى.

وقد ذهب الجمهور إلى أن إجماع الصحابة من أدلة بيان الناسخ والمنسوخ. قال القاضي: يستدل بالإجماع على أن معه خبرًا وقع به النسخ؛ لأن الإجماع لا ينسخ به، ولم يجعل الصيرفي الإجماع دليلًا على تعين النص للنسخ، بل جعله مترددًا بين النسخ والغلط.

الخامس: نقل الصحابي لتقدم أحد الحكمين، وتأخر الآخر؛ إذ لا مدخل للاجتهاد فيه.=

ولا نسخ في حق من لم يبلغه الحكم؛ ولذلك لم يؤمر بالقضاء أهل قباء. ويحتمل إيجاب القضاء إن دل دليل كفي الحائض والنائم[1].

= قال ابن السمعاني: وهو واضح إذا كان الخبران غير متواترين، أما إذا قال في المتواتر: إنه كان قبل الآحاد، ففي ذلك خلاف، وجزم القاضي في (التقريب) بأنه لا يقبل، ونقله الصفي الهندي عن الأكثرين؛ لأنه يتضمن نسخ المتواتر بالآحاد وهو غير جائز، وقال القاضي عبد الجبار: يقبل. وشرط ابن السمعاني كون الراوي لهما واحدًا.

السادس: كون أحد الحكمين شرعيًّا، والآخر موافقًا للعادة، فيكون الشرعي ناسخًا. وخالف في ذلك القاضي أبو بكر، والغزالي؛ لأنه يجوز ورود الشرع بالنقل عن العادة، ثم يرد نسخه ورده إلى مكانه. وأما حداثة الصحابي وتأخر إسلامه، فليس ذلك من دلال النسخ. وإذا لم يعلم الناسخ من المنسوخ، بوجه من الوجوه، فرجح قوم، منهم ابن الحاجب الوقف. وقال الآمدي: إن علم افتراقهما مع تعذر الجمع بينهما فعندي أن ذلك غير متصور الوقوع، وإن جوزه قوم، وبتقدير وقوعه، فالواجب إما الوقف عن العمل بأحدهما، أو التخيير بينهما إن أمكن، وكذلك الحكم فيما إذا لم يعلم شيء من ذلك». إرشاد الفحول (٢/٨٤ ـ ٨٦)، وانظر: المحصول، للرازي (٣/٣٧٧)، وانظر ذلك مفصلًا في (البحر المحيط) (٣/٢٢٦) فما بعد، وانظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل (١/١٠٧)، تيسير التحرير (٣/٢٤٧)، المستصفى (١/١٢٨)، فواتح الرحموت (٢/٩٦).

(١) قال ابن قدامة: «إذا نزل الناسخ فهل يكون نسخًا في حق من لم يبلغه؟ قال القاضي: ظاهر كلام أحمد رحمه الله أنه لا يكون نسخًا؛ لأن أهل قباء بلغهم نسخ الصلاة إلى بيت المقدس وهم في الصلاة فاعتدوا بما مضى من صلاتهم. وقال أبو الخطاب: يتخرج أن يكون نسخًا بناء على قوله في الوكيل: ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم؛ لأن النسخ بنزول الناسخ لا بالعلم؛ إذ العلم لا تأثير له إلا في نفس العذر، ولا يمتنع وجوب القضاء على المعذور كالحائض والنائم والقبلة يسقط استقبالها في حق المعذور؛ فلهذا لم يجب على أهل قباء الإعادة. وقال من نصر الأول: النسخ بالناسخ لكن العلم شرط؛ لأن الناسخ خطاب، ولا يكون خطابًا في حق من لم يبلغه». روضة الناظر (ص: ٨٣ ـ ٨٤)، وانظر: شرح مختصر الروضة (٢/٢٠٩).

وفي (شرح الكوكب المنير) (٣/٥٨٠): «ولا حكم للناسخ مع جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ اتفاقًا قبل أن يبلغه جبريل إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإذا بلغه للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يثبت حكمه في حق=

فَصْلٌ

[الإجماع]

[تعريف الإجماع]

الإجماع: اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ على أمر

= من لم يبلغه عند أصحابنا والأكثر، وهو ظاهر كلام أحمد رحمه الله؛ لأنه أخذ بقصة أهل قباء والقبلة. وقيل: يثبت في الذمة، واختاره جماعة من الشافعية، كالنائم وقت الصلاة. واستدل للأول ـ وهو الصحيح ـ بأنه لو ثبت لزم وجوب الشيء وتحريمه في وقت واحد؛ لأنه لو نسخ واجب بمحرم أثم بترك الواجب وأيضًا يأثم بعمله بالثاني اتفاقًا». انظر: المسودة في أصول الفقه (٢٢٣/١)، الفصول في الأصول، للجصاص (٧٠/٢)، التقرير والتحبير (١٩٤/٥)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (٤٨٠/٤)، المختصر في أصول الفقه، لابن اللحام (١٣٩/١)، التمهيد، للإسنوي (ص: ١٣٣) البرهان (١٣١٢/٢)، المستصفى (١٢٠/١)، الإحكام، للآمدي (١٦٨/٣)، اللمع (ص: ٣٥)، نهاية السول (١٩٤/٢)، المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه (٩٠/٢)، الآيات البينات (١٥٩/٣)، شرح العضد (٢٠١/٢)، فواتح الرحموت (٨٩/٢).

والحاصل أنه يجب على من لم يبلغه الناسخ العمل بالمنسوخ، ولا يلزمه العمل بالناسخ؛ لأمرين:

أولهما: أن أهل قباء لما جاءهم المخبر وقال لهم: إن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد أنزل عليه الليلة، وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة، واعتدوا بما مضى من صلاة الصبح فلم يقضوها ولم يؤمروا بذلك، فدل على أن النسخ لم يكن ثبت في حقهم.

ثانيهما: أن المكلف لو فعل العبادة التي ورد بها الناسخ على وجهها قبل بلوغه بالناسخ كان آثمًا كما لو صلى إلى الكعبة قبل بلوغ النسخ إليه، ولو كان مخاطبًا بذلك لخرج به عن العهدة، ولما كان عاصيًا بفعل ما خوطب به. انظر: مذكرة الشيخ الشنقيطي (٩٨ ـ ٩٩).

ديني[1].

[حكم الإجماع]

وهو حجة ولو من غير الصحابة إن أمكن؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ١١٥][2] الآية؛ ولقوله تعالى: ﴿وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]؛ ولقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «**لا تجتمعُ أمَّتي عَلى الضَّلالة**»[3] إلى غير

(١) الإجماع لغة يدل على معنيين: الاتفاق، والعزم. واصطلاحًا ما ذكره المصنف، وله تعريفات أخرى، منها: تعريف السيوطي في (إتمام الدراية) (ص: ٨٨) ط: مظهر العجايب [١٨٦٤]: «اتِّفاقُ فُقَهاءُ العَصْرِ، أي: مجتهديه عَلَى حُكْمِ الحادِثَةِ، فلا عبرة باتفاق العوام والأصوليين مثلًا، ولا يعتبر وفاقهم له.

ومنها: اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة محمد صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في عصر على أي أمر كان.

ومنها أنه: عبارةٌ عمن تثبت الحجة بقوله.

ومنها: اتفاق مجتهدي العصر من هذه الأمة على أمر دينِي. وغير ذلك.

وللمزيد ينظر: جمع الجوامع (١٧٦/١)، والعدة في أصول الفقه (١٠٥٧/٤)، وشرح مختصر الروضة (٥/٣)، والإحكام للآمدي (١٧٩/١)، وإرشاد الفحول (ص: ٧١)، وشرح العضد (٢٩/٢).

(٢) وتمام الآية: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

(٣) أخرجه أحمد [٢٧٢٦٧]، والطبراني [٢١٧١] قال الهيثمي في (مجمع الزوائد) (٤٥٢/٧): «وفيه راو لم يسم». وفي (سنن الترمذي) [٢١٦٧]: «إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة» (غريب عن ابن عمرو).

قال الإمام النووي في (شرحه لصحيح مسلم) (٦٥/١٣ ـ ٦٧)، باب قوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم»: «وفي هذا الحديث معجزة ظاهرة؛ فإن هذا الوصف ما زال بحمد الله تعالى من زمن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ إلى الآن، ولا يزال حتى يأتي أمر الله عَزَّوَجَلَّ المذكور في الحديث، وفيه دليل لكون الإجماع حجة، وهو أصحُّ ما استدل به له من الحديث، وأمَّا حديث: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» فضعيف، والله أعلم» اهـ.

ذلك من الأحاديث[(١)].

تواتر المعنى المشترك وإن لم يتواتر. كل واحد كفي سخاوة حاتم، وأيضًا لم يرده أحد، فمن قائل به ومن متأول[(٢)].

---

(١) ذكروا للإجماع شروطا منها:

١ ـ اتصافهم بالعدالة.

٢ ـ ثبوت صفة الاجتهاد في المجمعين.

٣ ـ إجماع كل المجتهدين، وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الأكثر.

٤ ـ وجود عدد من المجتهدين في العصر الواحد، فلو لم يكن إلا مجتهد واحد في العصر لا يعتبر قوله إجماعا، وقيل: يعتبر قوله إجماعا؛ لأنه كل الأمة في عصره، ولكن لفظ الإجماع يخالف هذا.

٥ ـ أن يكون اتفاقهم على الحكم الشرعي إما صراحة بالقول كالفتيا والقضاء أو بالفعل، كأن يتعامل المجتهدون جميعًا في عصر بالمساقاة، وإما اعتبارًا كأن يذكر البعض حكما شرعيًّا، ويسكت عنه الآخرون مع علمهم به وإمكان معارضتهم.

٦ ـ ألا يرجع أحدٌ منهم عن رأيه. انظر: الموجز (ص: ١٨٨ ـ ١٨٩).

(٢) قال الإمام الرازي: «المعنى المشترك بين الأخبار إما أن يكون هو أن الإجماع حجة أو معنى يلزم منه كون الإجماع حجة، فإن كان الأول فقد ادعيتم أنه نقل نقلًا متواترًا عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن الإجماع حجة، ومعلوم أن ذلك باطل، وإلا لكان العلم بكون الإجماع حجة جاريًا مجرى العلم بغزوة بدر وأحد، ولَمَا وقع الخلاف فيه. وأيضًا فإنا نراكم بعد الفراغ من تصحيح متن هذه الأخبار تتمسكون بلفظ خبر واحد، وتوردون عن عليه الأسئلة والأجوبة، ولو كان ذلك منقولًا على سبيل التواتر لكان ذلك الاستدلال عبثًا، وبهذا يظهر الفرق بين علمنا بشجاعة علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وسخاوة حاتم بسبب الأخبار المتفرقة وبين هذه المسألة، فإنا بعد سماع تلك الأخبار المتفرقة لا نحتاج إلى الاستدلال ببعض تلك الأخبار على شجاعة علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، بل يحصل العلم الضروري بذلك. أما ها هنا فقد سلمتم أن بعد سماع هذه الأخبار نفتقر إلى الاستدلال ببعضها على هذا المطلوب فعلمنا أن كون الإجماع حجة ليس جزءًا من مفهوم هذه الألفاظ، وإن ادعيتم من أن هذه الأخبار دالة=

[حكم مخالف الإجماع]

واختلف في تكفير مخالف الإجماع[1].

= على معنى مشترك بين كلها وذلك المعنى يقتضي كون الإجماع حجة فلا بد من الإشارة إلى ذلك المعنى، ثم من إقامة الدليل على أنه يلزم من ذلك المشترك كون الإجماع حجة، وأنتم ما فعلتم ذلك.

فإن قلت: القدر المشترك بين هذه الأخبار تعظيم أمر هذه الأمة وبعدها عن الخطأ وما يجري هذا المجرى؛ قلت: تدعون التواتر في مطلق التعظيم أو في تعظيم ينافي إقدامهم على الخطأ في شيء ما. الأول مسلَّم ولا يفيد الغرض، والثاني: ادعاء للتواتر في نفس كون الإجماع حجة وقد تقدم إبطاله. وأما الطريق الثاني: وهو الاستدلال فضعيف. ثم فصل ذلك في كلام مطول. انظر: المحصول، للإمام الرازي (٩٢/٤) فما بعد. ومن الأحاديث التي استدل بها على كون الإجماع حجة قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم». البخاري [٦٨٨١]، مسلم [٥٠٥٩، ٥٠٦٧].

قال الإمام النووي: «وفيه دليل لكون الاجماع حجة، وهو أصح ما استدل به له من الحديث، وأما حديث: «لا تجتمع أمتي على ضلالة فضعيف»». شرح صحيح مسلم (٦٧/١٣)، وانظر: حاشية السندي على صحيح البخاري (١١٦/٢).

وعلى أية حال فقد استدل الجمهور لحجية الإجماع بأدلة كثيرة منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٦]، وذلك أن اللّٰه تعالى توعد من خالف سبيل المؤمنين بالعذاب فوجب اتباع سبيلهم، وما ذاك إلا لأنه حجة.

وفي الاستدلال بهذه الآية بحوث ومناقشات. ٢ ـ قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق» الحديث. فلو أجمع أهل عصر من العصور على باطل لتخلف مصداق الحديث في ذلك العصر؛ لعدم وجود ظهير للحق فيه، وذلك باطل فبطل أن يكون إجماعهم على خلاف الحق، إذاً فهو حجة يجب اتباعه.. وأحاديث الحض على الجماعة وعدم الشذوذ عنها ونحو ذلك». انظر: مذكرة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ص: ١٩٧ ـ ١٨٠).

(١) قال الزركشي في (المنثور): «أطلق كثير من أئمتنا القول بتكفير جاحد المجمع عليه.=

[مسألة انقراض العصر]

ولا يشرط انقراض العصر في انعقاده[1].

= قال النووي [(روضة الطالبين) (٦٦٧/١)]: وليس على إطلاقه، بل من جحد مجمعًا عليه فيه نص، وهو من أمور الاسلام الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلاة والزكاة ونحوه فهو كافر، ومن جحد مجمعًا عليه لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب وغيره من الحوادث المجمع عليها فليس بكافر. قال: ومن جحد مجمعًا عليه ظاهرًا لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف، ونقل الرافعي في باب حد الخمر عن الإمام أنه لم يستحسن إطلاق القول بتكفير مستحل الإجماع، وقال: كيف نكفر من خالف الإجماع ونحن لا نكفر من رد أصل الإجماع وإنما نبدعه ونضلله؟!! وأول ما ذكره الأصحاب على ما إذا صدق المجمعين على ان التحريم ثابت في الشرع ثم حلله فإنه يكون ردًّا للشرع. وقال ابن دقيق العيد: أطلق بعضهم أن مخالف الإجماع يكفر، والحق أن المسائل الإجماعية تارة يصحبها التواتر عن صاحب الشرع كوجوب الخمس وقد لا يصحبها فالأول يكفر جاحده؛ لمخالفته التواتر لا لمخالفته الإجماع. قال: وقد وقع في هذا الزمان ممن يدعي الحذق في المعقولات ويميل إلى الفلسفة فظن أن المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة الإجماع، وأخذ من قول من قال: إنه لا يكفر مخالف الإجماع أن لا يكفر المخالف في هذه المسألة، وهذا الكلام ساقط بمرة؛ لأن حدوث العالم مما اجتمع فيه الإجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشرع فيكفر المخالف بسبب مخالفة النقل المتواتر لا بسبب مخالفة الإجماع». المنثور في القواعد (٨٧/٣)، وانظر ذلك مفصلًا في (شرح مختصر الروضة) (١٣٦/٣)، الإحكام، للآمدي (٣٤٤/١)، المختصر، لابن اللحام (ص: ٧٩)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام (٣٨٥/٣)، رفع الحاجب (٢٦٩/٢).

(١) «يعتبر لصحة انعقاد الإجماع انقراض العصر، وهو موت من اعتبر فيه من غير رجوع واحد منهم عمَّا أجمعوا عليه عند الإمام أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأكثر أصحابه. واختاره ابن فورك، وسليم الرازي. ونقله الأستاذ عن الأشعري، وابن برهان عن المعتزلة، فيسوغ لهم، أي: لجميع مجتهدي العصر ولبعضهم الرجوع عما أجمعوا عليه؛ لدليل يقتضي الرجوع، ولو عقبه، أي: عقب إجماعهم على الحكم؛ لأن الإجماع إنما يستقر بموت من اعتبر فيه، والمعتبر فيه=

....

= هم المجتهدون، فيسوغ لهم ولبعضهم الرجوع قبل استقرار الإجماع.
وفي المسألة أقوال غير ذلك.
أحدها: وهو قول الأئمة الثلاثة وأكثر الفقهاء والمتكلمين أنه (لا يعتبر انقراض العصر مطلقًا) [ووافقهم المصنف هنا].
والقول الثاني: أنه (يعتبر انقراض العصر للإجماع السكوتي؛ لضعفه دون غيره). اختاره الآمدي وغيره. ونقل عن الأستاذ أبي منصور البغدادي. وقال: إنه قول الحذاق من أصحاب الشافعي. وقال القاضي أبو الطيب: هو قول أكثر الأصحاب، ونقله أبو المعالي عن الأستاذ أبي إسحاق، واختاره البندنيجي. وجعل سليم الرازي محل الخلاف في غير السكوتي.
والقول الثالث: أنه (يعتبر انقراض العصر للإجماع القياسي دون غيره).
والقول الرابع: أنه (يعتبر انقراض العصر إن بقي عدد التواتر). وإن بقي أقل من ذلك لم يكترث بالباقي. وحاصله: أنه إذا مات منهم جمع وبقي منهم عدد التواتر، ورجعوا أو بعضهم لم ينعقد الإجماع، وإن بقي منهم دون عدد التواتر، ورجعوا أو بعضهم لم يؤثر في الإجماع.
والقول الخامس: أنه (يعتبر انقراض العصر في إجماع الصحابة دون إجماع غيرهم). وحيث لا يعتبر انقراض العصر، لا يعتبر تمادي الزمن مطلقًا، بل يكون اتفاقهم حجة بمجرده، حتى لو رجع بعضهم لا يعتد به، ويكون خارقًا للإجماع. ولو نشأ مخالف لم يعتد بقوله، بل يكون الإجماع حجة عليه. ولو ظهر لجميعهم ما يوجب الرجوع فرجعوا كلهم حرم. وكان إجماعهم حجة عليهم وعلى غيرهم، حتى لو جاء غيرهم مجمعين على خلاف ذلك لم يجز أيضًا. وإلا لتصادم الإجماعان.. الخ». انظر: شرح الكوكب المنير (٢/٢٤٦) فما بعد، انظر هذه المذاهب في (البرهان) (١/٦٩٣)، أدب القاضي، للماوردي (١/٤٧٤)، التمهيد (٣/٣٤٦ ـ ٣٤٧)، البحر المحيط (٣/٥٧٠)، التحبير (٤/١٦٢٨) فما بعد، روضة الناظر (ص: ١٤٥)، كشف الأسرار (٣/٢٤٣)، المستصفى (١/١٩٢)، مختصر ابن الحاجب (٢/٣٨)، المسودة (ص: ٣٢٠)، أصول السرخسي (١/٣١٥)، تيسير التحرير (٣/٢٣٠)، نهاية السول (٢/٣٨٦)، فواتح الرحموت (٢/٢٢٤)، مناهج العقول=

وإذا أجمع العصر الأوَّل على قولين فلا يجوز إحداث قول ثالث في الأصح(١).

= (٣٨٤/٢)، جمع الجوامع (١٨٢/٢)، المنخول (ص: ٣١٧)، شرح الورقات (ص: ١٧١)، إرشاد الفحول (ص: ٨٤)، المدخل (ص: ١٣٠).

والحاصل: إذا حصل الإجماع من المجتهدين في زمن فهل ينعقد إجماعهم من وقت حصوله أو لابد في انعقاده من انقراض عصرهم؟ فيه روايتان عن أحمد، والصحيح الأول، وهو قول الجمهور ويدل له أمور:

١ ـ إن أدلة الإجماع من الكتاب والسنة لا توجب اعتبار انقراضه.

٢ ـ إن التابعين قد احتجوا بإجماع الصحابة قبل انقراض عصرهم، ولو كان ذلك شرطًا لم يحتجوا به قبل انقراضهم.

٣ ـ إن اشتراط انقراض العصر يوجب أن لا يكون إجماع إلى يوم القيامة؛ لأنه لا يخلو العصر من توالد أفراد ونشأتهم وبلوغهم درجة الاجتهاد، وقبل انقراضهم يتوالد غيرهم وهلم جرًّا، وما أدى إلى إبطال انعقاد الإجماع فهو باطل.

(ثمرة الخلاف): ينبني على الخلاف في هذه المسألة شيئان:

١ ـ على القول باشتراط انقراض العصر يسوغ لبعض المجمعين الرجوع عن رأيه، ولا يعتبر مخالفًا لِلإجماع؛ لأنه لم ينعقد. وعلى القول بعدم الاشتراط لا يسوغ لأحد الرجوع عن رأيه الموافق لِلإجماع؛ لأن الإجماع الحاصل إما أن يكون على حق أو باطل، والثاني منتف للأدلة الدالة على ذلك فلزم الأول، وهو كونه حقًّا ولا يجوز العدول عما هو حق.

٢ ـ على القول بالاشتراط لابد من موافقة من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد وإلا لما تم الإجماع؛ لأنه لا ينعقد إلا بانقراض العصر، وعلى القول بعدمه لا يجوز له مخالفة الإجماع؛ لأنه قد انعقد. مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ١٨٣ ـ ١٨٤).

(١) «إذا اختلف كان مجتهدو عصر اختلفوا في مسألة على قولين حرم إحداث قول ثالث مطلقًا عند الإمام أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأصحابه وعامة الفقهاء. قال ابن مفلح: كما لو أجمعوا على قول واحد. فإنه يحرم إحداث قول ثان. [ونص عليه الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في (الرسالة). يقول الشافعي رحمه الله: «فلم يكن لي عندي خلافهم، ولا الذهاب إلى القياس، والقياس مخرج من جميع أقاويلهم «. الرسالة (ص: ٥٩٦)]. وقال الآمدي والطوفي وجمع: إن رفع القول=

وإذا أجمعوا بين مسألتين لم يجز الفرق إن اتحد مأخذها كتوريث العمة

= الثالث حكمًا مجمعًا عليه حرم إحداثه وإلا فلا..». شرح الكوكب المنير (٢/٢٦٤).
وهذا التفصيل مروي عن الشافعي. واختاره المتأخرون من أصحابه، ورجحه جماعة من الأصوليين، منهم ابن الحاجب وابن بدران والطوفي والقرافي والرازي وابن السبكي. وبين الشوكاني هذه المذاهب حيث قال: «إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث؟ اختلفوا في ذلك على أقوال:
الأول: (المنع مطلقًا)؛ لأنه كاتفاقهم على أنه لا قول سوى هذين القولين، قال الأستاذ أبو منصور، وهو قول الجمهور، قال إلكيا: إنه صحيح وبه الفتوى، وجزم به القفال الشاشي والقاضي أبو الطيب الطبري والروياني، والصيرفي ولم يحكيا خلافه إلا عن بعض المتكلمين، وحكى ابن القطان الخلاف في ذلك عن داود.
القول الثاني: (الجواز مطلقًا) حكاه ابن برهان وابن السمعاني عن بعض الحنفية والظاهرية، ونسبه جماعة منهم القاضي عياض إلى داود وأنكر ابن حزم على من نسبه إلى داود.
القول الثالث: أن ذلك القول الحادث بعد القولين (إن لزم منه رفعهما لم يجز إحداثه وإلا جاز)، وروي هذا التفصيل عن الشافعي واختاره المتأخرون من أصحابه، ورجحه جماعة من الأصوليين منهم ابن الحاجب، واستدلوا له بأن القول الحادث الرافع للقولين مخالف لما وقع الإجماع عليه، والقول الحادث الذي لم يرفع القولين غير مخالف لهما، بل موافق لكل واحد منهما من بعض الوجوه.
ومثل الاختلاف على قولين: الاختلاف على ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك، فإنه يأتي في القول الزائد على الأقوال التي اختلفوا فيها ما يأتي في القول الثالث من الخلاف. ثم لا بد من تقييد هذه المسألة بأن يكون الخلاف فيها على قولين أو أكثر قد استقر أما إذا لم يستقر فلا وجه للمنع من إحداث قول آخر». إرشاد الفحول (١/٢٢٩)، وانظر: الإبهاج في شرح المنهاج (٢/٣٧٠)، البحر المحيط (٣/٥٨٠)، الإحكام، للآمدي (١/٢٨٦)، التبصرة، للشيرازي (ص: ٣٨٧)، إجابة السائل (ص: ١٥٩)، التلخيص (٣/٩٠)، الفقيه والمتفقه (١/٢٤٦)، اللمع (ص: ٢٦٢)، المحصول (٤/١٤٠)، المدخل (ص: ١٤١)، المسودة في أصول الفقه (١/٣٢٦)، قواطع الأدلة (٢/٤٢١)، كشف الأسرار (٣/٣٤٨)، نهاية السول (٢/٩٦)، العدة (٤/١١١٤)، المستصفى (١/١٥٦)، مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ١٨٥).

دون الخالة[1]، وإلا جاز كالنية والترتيب، وإلا لحرم خلاف إمام سوعد في مسألة[2].

ويجوز الاتفاق بعد الاختلاف على الأصح كفي إمامة الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

---

(١) في (ش): [أ: ٨]: «الخال».

(٢) قال السبكي: «إذا لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم التفصيل؟ والحق: إن نصوا بعدم الفرق أو اتحاد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز؛ لأنه رفع مجمع عليه، وإلا جاز. ولا يجب على من ساعد مجتهدًا في حكمٍ مساعدته في جميع الأحكام. لعلك تقول: ما الفرق بين هذه المسألة والتي قبلها مع أن القول بالتفصيل إحداث لقول ثالث؟». انظر بيان ذلك في (الإبهاج في شرح المنهاج) (٣٧٣/٢) فما بعد، وانظر: نهاية السول (٩٨/٢)، حاشية العطار (٤٠٧/١).

والحاصل أن «إحداث التفصيل جعله قوم داخلًا في إحداث القول الثالث، وقال قوم: ليس داخلًا فيه، وهو ممنوع أيضًا إن كان التفصيل خارقًا للإجماع. ومثاله: اختلاف العلماء في توريث العمة والخالة، فمن قائل: لا ترثان، ومن قائل: ترثان. فلو أحدث التفصيل بإرث العمة دون الخالة أو العكس كان باطلًا؛ لأنه خارق لإجماعهم على أنهما سواء؛ لأنهم لو قالوا في المسألتين: إنهما سواء امتنع التفصيل بينهما قولًا واحدًا.

واعلم أن الأصوليين اختلفوا في انقسام الأمة إلى قسمين في مسألتين، وكلاهما مخطئ في إحداهما. وحاصل تحرير هذا المقام أن له ثلاث حالات اثنتان يتفق عليها وواحدة هي المختلف فيها، فالمتفق عليها:

١ ـ اتفاقهم على الخطأ في المسألة الواحدة من الوجه الواحد فهذا لا يجوز إجماعًا.

٢ ـ اتفاقهم على الخطأ في مسألتين متباينتين كخطأ بعضهم في مسألة من الجنايات، وخطأ البعض الآخر في مسألة من العبادات فهذا يجوز إجماعًا. ومحل الخلاف:

٣ ـ المسألة الواحدة ذات الوجهين نحو: المانع من الميراث، فإنه جنس واحد إلا أنه ينقسم إلى نوعين مثلًا: قتل ورق فهم يجوز أن يقول بعضهم: القاتل يرث والعبد لا يرث، ويقول البعض الآخر بعكس ذلك، فيخطئ كل منهما فيما أصاب فيه الآخر، فقيل: هذا لا يمتنع؛ لأن الأمة لم تجتمع على خطأ في شيء معين واحد وقيل: يمتنع نظرًا إلى خطأ المجموع في الجملة (وهذه المسألة هي محل الخلاف)». مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ١٨٦).

وكذا الرجوع إلى أحد قولين[1].

(١) قال السبكي: «يجوز الاتفاق بعد الاختلاف خلافًا للصيرفي. لنا الإجماع على الخلافة بعد الاختلاف، وله ما سبق. للمسألة تشعب في النظر، وشفا الغليل فيها أن يقال: هل يجوز أن يجمع على شيء سبق خلافه؟ وذلك على حالتين: الأولى ولا تعرض لها في الكتاب أنه هل يجوز انعقاد الإجماع بعد إجماع على خلافه؟ ذهب الأكثرون إلى المنع، وذهب أبو عبد الله البصري إلى الجواز. قال الإمام: وهو الأولى؛ لأنه لا امتناع في إجماع الأمة على قول بشر أن لا يطرأ عليه إجماع آخر، ولكن اتفق أهل الإجماع على أن كل أجمعوا عليه فإنه يجب العمل به في كل الأعصار أمنا من وقوع هذا الجائز...» وكما ذلك فإن للمسألة تشعب في النظر، وقد بين ذلك في كلام مطول.. انظر: (الإبهاج) (٣٤٧/٢ ـ ٣٤٨).
وانظر: المحصول، للرازي (١٣٥/٤).
قال القرافي: «ويجوز حصول الاتفاق بعد الاختلاف في العصر الواحد خلافًا للصيرفي، وفي العصر الثاني. لنا وللشافعية والحنفية فيه قولان مبنيان على أن إجماعهم على الخلاف يقتضي أنه الحق فيمتنع الاتفاق، أو هو مشروط بعدم الاتفاق، وهو الصحيح». تنقيح الفصول (ص: ٣٥).
والحاصل أنه إذا اختلف المجتهدون في العصر الواحد في حكم المسألة على قولين فهل يجوز الاتفاق منهم بعد ذلك على أحد القولين؟ اختلف الأصوليون في ذلك فمنهم من جوز الاتفاق بعد الاختلاف، ومنهم من منعه. وهذا الخلاف مبني على خلاف آخر وهو: هل موت المجمعين شرط في اعتبار إجماعهم أو ليس شرطًا فيه؟ فمن قال: إن موت المجمعين شرط في اعتبار إجماعهم جوز الاتفاق منهم بعد الاختلاف كأن إجماعهم الأول لم يعتبر لفقدان شروطه، ومن قال: إن موتهم ليس شرطًا في ذلك بل جعل الإجماع حجة بمجرد الاتفاق ـ وإن لم يموتوا ـ اختلف في جواز الاتفاق المذكور بعد الاختلاف على أقوال ثلاثة: القول الأول: يجوز مطلقًا، وهو مختار ابن الحاجب والرازي والبيضاوي.
القول الثاني: لا يجوز مطلقًا استقر الخلاف ـ بأن علمت ـ أو لم يستقر، وهو للصيرفي والباقلاني.
القول الثالث: يجوز إن لم يستقر الخلاف ولا يجوز عند استقراره وهو لإمام الحرمين=

ويجوز القولُ بتأويل أو دليل لم يقل العصر الأوَّل به إن لم يبطل إجماعًا.

وإن اتفق العصر الثَّاني على أحد قولي العصر الأوَّل جاز، وفي كونه إجماعًا خلاف.

[انعقاد الإجماع]

ثم الإجماع بقول جملة الأمة[1].

= والآمدي. انظر: قواطع الأدلة (٥٢/٣)، المستصفى (٢٠٥/١)، نهاية السول (١٠١/٣)، إحكام الأحكام (٣٩٩/١)، المعتمد (٣٧/٢).

(١) «ذكر ابن الحاجب في الكلام على اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول، وحكى عن الآخرين أنه لا يكون إجماعًا، وذكر الآمدي نحوه. قال الزركشي في (البحر): وصححه القاضي في (التقريب) قال: لأن الميت في حكم الباقي الموجود، والباقون من مخالفيه هم بعض الأمة لا كلها، وقال في (المستصفى): إنه الراجح، وجزم الأستاذ أبو منصور البغدادي في كتاب (عيار الجدل)، وكذا الخوارزمي في (الكافي)، قال: لأنه بالموت لا يخرج عن كونه من الأمة.

ونقل أبو الحسين السهيلي في (أدب الجدل) الخلاف في هذه المسألة ثم قال: وقال بعضهم ـ وهو أقوى الطرق ـ: إن هذه المسألة مبنية على أن الصحابة إذا اختلفوا على قولين، ثم أجمع التابعون على أحدهما، فقيل: يصير إجماعًا، وفيه قولان: فإن قلنا: يصير، فكذلك هاهنا، وإن قلنا بالمنع ثم فكذلك هاهنا؛ لأن خلاف من مات لا ينقطع.

وفي المسألة مذهب ثالث حكاه أبو بكر الرازي: إن لم يسوغوا فيه الاختلاف صار حجة؛ لأن الطائفة المتمسكة بالحق لا يخلو منها زمان، وقد شهدت ببطلان قول المنقرضة، فوجب أن يكون قولها حقًّا، وإن سوغوا فيه الاجتهاد لم يصر إجمًاعا لإجماع الطائفتين على تسويغ الخلاف. قال: وهذا منه بناء على أن الإجماع بعد الخلاف لا يرفع الخلاف المتقدم إذا كان طريقه اجتهاد الرأي. الثانية: أن يموت بعضهم ويرجع من بقي إلى أحد القولين. قال ابن كج: فيه وجهان. أحدهما: أنه إجماع، وبه قال أهل العراق؛ لأنهم أهل العصر. والثاني: المنع... الخ». البحر المحيط (٥٧٣/٣) فما بعد، وانظر: شرح الكوكب المنير=

ولو صاروا ـ والعياذ بالله ـ أقل من عدد التواتر[1].

= (٢م٢٧٥)، رفع الحاجب (٢/٢٣٩)، نهاية السول (٢/١٠٦)، إرشاد الفحول (١/٢٢٨)، شرح تنقيح الفصول (ص: ٣٢٨)، المستصفى (١/٢٠٥)، الإحكام، للآمدي (١/٢٧٨)، مختصر ابن الحاجب (٢/٤٣)، المنخول (ص: ٣٢١).

والحاصل أنه وقع اختلاف «فقال الآمدي وجماعة: يستحيل اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول؛ لأن الأولين قد أجمعوا على أن المسألة اجتهادية. والصحيح كما قاله الإمام فخر الدين وابن الحاجب إمكانه. ثم اختلفوا فقال الإمام وأتباعه: يكون إجماعًا محتجًا به؛ لأنه سبيل المؤمنين. وقيل: لا أثر لهذا الإجماع وهو مذهب الشافعي كما قاله الغزالي في (المنخول) وابن برهان في (الأوسط). وقال الماوردي والروياني في (البحر): إنه ظاهر مذهب الشافعي والجمهور. وقال في (البرهان): ميل الشافعي إليه. قال: ومن عبارته الرشيقة في ذلك: إن المذاهب لا تموت بموت أصحابها، ولم يرجح ابن الحاجب شيئًا. قال النووي في (كتاب الجنائز من شرح مسلم) في الكلام على الصلاة بعد الدفن: الأصح أنه إجماع. وكأنه قلد بعض الأصوليين فيه. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (١/٤٥٥ ـ ٤٥٦).

(١) قال الحافظ: «وتلك الكثرةُ أحدُ شروطِ التواتر، إذا وردت بلا حصرِ عددٍ مُعَيَّنٍ، بل تَكُوْن العادة قد أحالت تواطُؤَهُم على الكذب، وكذا وقوعُهُ منهم اتِّفاقًا مِن غيرِ قصدٍ، فلا معنى لتعيين العدد على الصحيح» وقال: «فإذا ورد الخبر كذلك، وانضاف إليه أن يستوي الأمر فيه في الكثرة المذكورة من ابتدائِهِ إلى انتهائه ـ والمراد بالاستواءِ: أن لا تنقصَ الكثرةُ المذكورةُ في بعض المواضع، لا أن لا تزيد؛ إذ الزيادة مطلوبةٌ هنا مِن بابِ الأَولى ـ وأن يكون مستندُ انتهائه الأمْرَ المُشَاهَدَ أو المسموعَ، لا ما ثبت بِقَضِيَّةِ العقلِ الصِّرْف، كالواحد نصف الاثنين. فهذا هو المتواتر». نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر (ص: ٣٧ ـ ٣٨).

وفي (توجيه النظر): «حد التواتر ما لا يمكن الشك فيه، كالعلم بوجود الأنبياء ووجود البلاد المشهورة وغيرها، وأنه متواتر في الأعصار كلها عصرًا بعد عصر إلى زمان النبوة. وهل يتصور أن يكون قد نقص عدد التواتر في عصر من الأعصار؟ والشرط في المتواتر أن لا يحتمل ذلك كما في القرآن، أما في غير القرآن فيغمض مدرك ذلك جدًّا، ولا يستقل بإدراكه إلا الباحثون عن كتب التواريخ وأحوال القرون الماضية وكتب الأحاديث وأحوال=

فلا ينعقد إن خالف واحد ولو غير مشهور[1]، ومبتدعًا لم نكفره، أو

= الرجال وأغراضهم في نقل المقالات؛ إذ قد يوجد عدد التواتر في كل عصر ولا يحصل به العلم؛ إذ كان يتصور أن يكون للجمع الكثير رابطة في التوافق لا سيما بعد وقوع التعصب بين أرباب المذاهب». توجيه النظر إلى أصول الأثر، طاهر الجزائري الدمشقي (١١٧/١ ـ ١١٨).

(١) يشترط في صحة الإجماع أن يكون قول جميع المجتهدين، ولا يعتد بقول الأكثر؛ فإذا خالف واحد أو اثنان من المجتهدين فإن قول الباقين لا يعتبر إجماعًا. والدليل على ذلك أن لفظ (المؤمنين) في قوله ﷻ: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، ولفظ (الأمة) في حديث: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة» [تقدم تخريجه] عامان في الجميع، وذهب الإمام محمد بن جرير الطبري وغيره إلى انعقاد الإجماع بقول الأكثر مع مخالفة الأقل. انظر: الإحكام، للآمدي (٢٣٥/١)، قواعد الأصول (ص: ٧٤)، مختصر ابن اللحام (ص: ٧٥ ـ ٧٦)، شرح الكوكب المنير (٢٢٩/٢).

وبيان ذلك فيما قاله السبكي: «إذا ثبت اشتراط قول جميع المجتهدين في الإجماع فلو خالف واحد لم يكن قول غيره اجماعًا؛ لأن قوله سبيل المؤمنين يتناول الكل، وليسوا دون الواحد كل المؤمنين هذا مذهب الجمهور.

وقال الإمام الجليل محمد بن جرير وأبو الحسين بن أبي عمر والخياط المعتزلي وأبو بكر الرازي، وكذا أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ينعقد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل كذا أطلق النقل عنهم الآمدي، وهو قضية إيراد المصنف. وخصص الإمام النقل عنهم بالواحد والاثنين. قال الآمدي: وذهب قوم إلى أن عدد الأقل إن بلغ عدد التواتر لم يعتد بالإجماع دونه، وإلا اعتد به. قلت: وهذا ما ذكر القاضي في (مختصر التقريب) أنه الذي يصح عن ابن جرير. وقال أبو عبد الله الجرجاني: إن سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتدًا به، وإلا فلا.

ومنهم من قال: اتباع الأكثر أولى ويجوز خلافه، وهو مذهب لا تحرير فيه؛ لأنا نسلم أنه إذا تعادل الرأيان وكان القائلون بأحدهما أكثر رجح جانب الكثرة، وإنما الكلام في التحتم.

ومنهم من قال: هو حجة وليس بإجماع ورجَّحه ابن الحاجب فإنه قال: لو نذر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن اجماعًا قطعًا. قال: والظاهر أنه حجة؛ لبعد أن يكون الراجح=

خالف التابعي الصحابة[1].

ولا عبرة بالعوام كعالمٍ غير ذلك الفن لا الأصولي في الفقه.

والإجماع بقول أهل المدينة خلافًا لمالك[2]، ولا بقول الخلفاء

= متمسك المخالف. قال صفي الدين الهندي: والظاهر أن من قال: إنه إجماع فإنما نجعله إجماعا ظنيًا لا قطعيًا..». انظر: أوجه الاستدلال في (الإبهاج) (٢/٣٨٧ ـ ٣٨٨)، المستصفى (١/١٤٩)، قواطع الأدلة (٣/١٣) فما بعد، نهاية السول (٢/١٠٩)، النبذة الكافية، لابن حزم (ص: ٤٩).

(١) «إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة اعتد به في الإجماع عند الجمهور، واختاره أبو الخطاب. وقال القاضي وبعض الشافعية: لا يعتد به، وأومأ أحمد رحمه الله إلى القولين. ووجه الاعتداء به ـ وهو الحق عند الجمهور ـ: أنه مجتهد من علماء الأمة فلا وجه لإلغائه. ووجه إلغائه أن الصحابة لما شاهدوا التنزيل وكانوا أعلم بالتأويل كان غيرهم من العلماء بالنسبة إليهم كالعامي بالنسبة إلى العلماء، فإن انعقد إجماع الصحابة قبل بلوغ التابعي رتبة الاجتهاد فلا عبرة بقوله؛ لأنه مسبوق بالإجماع». مذكرة في أصول الفقه (ص: ١٨١ ـ ١٨٢)، وانظر ذلك مفصلًا في (قواطع الأدلة) (٣/٣٣ ـ ٣٦)، البحر المحيط (٣/٢٥٢)، إرشاد الفحول (١/٢١٥)، المستصفى (١/١٤٦)، روضة الناظر (ص: ١٣٩).

(٢) بناءً على ما سبق فإن إجماع أهل المدينة وحدهم لا يكون حجة؛ لأنهم بعض الأمة لا كلها. انظر: الرسالة (ص: ٥٣٣)، روضة الناظر (١/٣٦٣)، إعلام الموقعين (٢/٣٨٠)، (٣/٨٣)، وشرح الكوكب المنير (٢/٢٣٧).

وقد حقق ابن تيمية القول في إجماع أهل المدينة فقال: «والتحقيق في مسألة إجماع أهل المدينة: أن منه ما هو متفق عليه بين المسلمين، ومنه ما هو قول جمهور أئمة المسلمين. ومنه ما لا يقول به إلا بعضهم، وذلك أن إجماع أهل المدينة على أربع مراتب: المرتبة الأولى: ما يجري مجرى النقل عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مثل نقلهم لمقدار الصاع والمد، وهذا حجة باتفاق.

المرتبة الثانية: العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فهذا حجة عند جمهور العلماء؛ فإن الجمهور على أن سنة الخلفاء الراشدين حجة، وما يعلم لأهل=

....

= المدينة عمل قديم على عهد الخلفاء الراشدين مخالف لسنة رسول الله صَلَّاَللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ.
المرتبة الثالثة: إذا تعارض في المسألة دليلان كحديثين أو قياسين، وجهل أيهما أرجح، وأحدهما يَعمل به أهل المدينة، ففي هذا نزاع: فمذهب مالك والشافعي أنه يرجح بعمل أهل المدينة. ومذهب أبي حنيفة أنه لا يرجح به. ولأصحاب أحمد وجهان، ومن كلامه أنه قال: إذا رأى أهل المدينة حديثًا وعملوا به فهو الغاية.
المرتبة الرابعة: العمل المتأخر بالمدينة، فهذا هل هو حجة شرعية يجب اتباعه أو لا؟ فالذي عليه أئمة الناس أنه ليس بحجة شرعية، هذا مذهب الشافعي وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم. وهو قول المحققين من أصحاب مالك، وربما جعله حجة بعض أهل المغرب من أصحابه وليس معه للأئمة نص ولا دليل، بل هم أهل تقليد. ولم أرَ في كلام مالك ما يوجب جعل هذا حجة، وهو في الموطأ إنما يذكر الأصل المجمع عليه عندهم. فهو يحكي مذهبهم، وتارة يقول: الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا... وإذا تبين أن إجماع أهل المدينة تفاوت فيه مذاهب جمهور الأئمة عُلم بذلك أن قولهم أصح أقوال أهل الأمصار رواية ودراية. وأنه تارة يكون حجة قاطعة. وتارة حجة قوية. وتارة مرجحًا للدليل؛ إذ ليست هذه الخاصية لشيء من أمصار المسلمين». مجموع الفتاوى (٢٠/٣٠٣ ـ ٣١١).
وقال الشيخ الشنقيطي: «.. لأن الصحيح عنه [أي: مالك] أن إجماع أهل المدينة المعتبر له شرطان: أحدهما: أن يكون فيما لا مجال للرأي فيه. الثاني: أن يكون من الصحابة أو التابعين، لا غير ذلك؛ لأن قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه في حكم المرفوع فألحق بهم مالك التابعين من أهل المدينة فيما لا اجتهاد فيه؛ لتعلمهم ذلك عن الصحابة.
أما في مسائل الاجتهاد، فأهل المدينة عند مالك ـ فالصحيح عنه ـ كغيرهم من الأمة، وحكي عنه الإطلاق. وعلى القول بالإطلاق يتوجه عليه اعتراض المؤلف [يعني ابن قدامة في (روضة الناظر)] بأنهم بعض من الأمة كغيرهم. وكذلك فإن قول الخلفاء الراشدين واتفاقهم وحدهم لا يكون إجماعًا؛ لأنهم بعض الأمة، والإجماع إنما هو قول جميع الأمة، لما تقدم من عموم لفظ (المؤمنين) و(الأمة). فلا بد إذن من دخول جميع المجتهدين؛ سواء كان هذا المجتهد مشهورًا أو خاملًا، وسواء كان من أهل عصر المجمعين أو كان من=

الراشدين، ولا بقول أهل البيت؛ إذ لم يوجبوا على مخالفيهم متابعتهم[(١)].

[الإجماع السكوتي]

ثم إذا أفتى البعض وسكت الباقون فقد قيل: هو إجماع؛ إذ لو لم يرضوا لأنكروا؛ لأن خوفهم من الله تعالى أشد. لا إذا لم يبلغهم[(٢)].

= أهل العصر الذي يليهم لكنه لحق بهم وصار من أهل الاجتهاد ساعة انعقاد الإجماع. وذلك كالتابعي إذا أدرك الصحابة وقت الحادثة المجمع عليها وهو من أهل الاجتهاد». مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ١٥٤)، معالم أصول الفقه (ص: ١٦٢)، وانظر: البحر المحيط (٥٢٨/٣) فما بعد، إرشاد الفحول (١٩٤/١)، إجابة السائل (ص: ١٥٣)، الإبهاج (٣٦٤/٢)، الإحكام، للآمدي (٢٤٣/١)، التبصرة (ص: ٣٦٥)، التلخيص (١١٣/٣)، التلخيص (١١٣/٣)، المحصول (٤/ ١٦٢)، رفع الحاجب (١٩٣/٢)، روضة الناظر (ص: ١٤٤)، قواطع الأدلة (٤٣/٣)، نهاية السول (٨٩/٢).

(١) «واتفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماع عند الجمهور. والصحيح أنه حجه وليس بإجماع؛ لأن الإجماع لا يكون إلا من الجميع. فالإجماع إنما يكون من الكل.. الخ. الإجماع إنما يكون من الكل. وقيل: إجماع، وقيل: حجة لا إجماع، وهو أظهرها. وما نقل عن أحمد رحمه الله من أنه لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم لا يدل على أن قولهم إجماع؛ لأن الدليل قد يكون حجة وليس إجماعًا». مذكرة في أصول الفقه (ص: ١٨٣). وانظر ذلك مفصلًا في (إرشاد الفحول) (١٥٠/١)، البحر المحيط (٥٣٦/٣)، الإبهاج (٢/ ٣٦٧)، القواعد والفوائد الأصولية (١/ ٣٧٦)، المحصول (١٧٤/٤)، نهاية السول (٩٣/٢)، إجابة السائل (ص: ١٥١)، المسودة (٣٤٠/١ ـ ٣٤١).

(٢) قال السيوطي: «ويصِحُّ الإجماعُ بقول أو فعل من الكُلِّ ومن بعضٍ لم يُخَالَفْ، أي: لم يخالفْه الباقون، ولا حامل لهم على تركِ المخالفةِ من خوفٍ أو طمعٍ، وهو (الإجماع السكوتي) اهـ. إتمام الدراية (ص: ٨٨) ط: مظهر العجايب. ويسمى كذلك: (الإجماع القولي) غير الصَّريح، وهو أن يبدي بعض المجتهدين في عصر رأيه صراحة في المسألة بفتوى أو قضاء، ويسكت الباقي عن إبداء رأيه بالموافقة أو المخالفة بعد علمه بالحكم،=

واستدل الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ به في خبر الواحد.

وقيل: ليس بحجة، ونسب إلى الشافعي؛ لاحتمال السكوتِ النَّظَرَ والهيبةَ وغيرهما(١).

= ومضى مدة تكفي للبحث والنَّظر عادة في مسألة اجتهادية تكليفيَّة، ويكون السكوت مجرَّدًا عن علامة الرِّضا أو عدم الرضا، وأن لا توجد شبهة في أنه سكت خوفًا أو ملقًا أو استهزاء.
ويرى جمهور العلماء أنه حجة ظنية، واختاره الآمدي من الشافعية، وقال الرافعي: إنه المشهور عن الأصحاب كما اختاره الكرخي من الحنفية.
وذهب أكثر الحنفية إلى أنه حجة قطعية. والمنقول عن الشافعي وابن أبان والباقلاني أنه ليس بإجماع، بل ليس حجة. انظر: الموجز (ص: ١٩٥ ـ ١٩٦)، الإسنوي وحاشية الشيخ بخيت (٢/٩٠٩)، الإبهاج (٢/٢٥٤)، تيسير التحرير (٣/٣٥٤).
وفي (المذكرة) (ص: ١٨٧): «إذا قال بعض الصحابة قولًا في تكليف فانتشر في بقية الصحابة فسكتوا ففي ذلك ثلاثة أقوال، والحق: أنه إجماع سكوتي ظني: ١ ـ أنه إجماع، وروى عن أحمد ما يدل عليه، وبه قال أكثر الشافعية، أي: والمالكية تنزيلًا للسكوت منزلة الرضا والموافقة.
ويشترط في ذلك ألا يعلم أن الساكت ساخط غير راض بذلك القول وأن تمضي مهلة تسع النظر في ذلك القول بعد سماعه. ٢ ـ أنه حجة لا إجماع ٣ ـ ليس بحجة ولا إجماع؛ لأن الساكت قد يسكت وهو غير راض، ولذلك أسباب متعددة كاعتقاده أن كل مجتهد مصيب أو أنه لا إنكار في مسائل الاجتهاد، ونحو ذلك. وتحرير هذه المسألة أن لها ثلاث حالات:
١ ـ أن يعلم من قرينه حال الساكت أنه راض بذلك فهو إجماع قولًا واحدًا.
٢ ـ أن يعلم من قرينته أنه ساخط غير راض فليس بإجماع قولًا واحدًا.
٣ ـ ألا يعلم منه رضي ولا سخط ففيه الأقوال الثلاثة المتقدمة. ومذهب الجمهور أنه إجماع سكوتي، وهو ظني كما تقدم». وانظر: روضة الناظر (ص: ١٥١).

(١) تقدم أن الإجماع السكوتي فيه أقوال، «فثالثهما أي: الأقوال فيه أنه حجة لا إجماع، وثانيها أنه حجة وإجماع؛ لأن سكوت العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة، ونفى الثالث اسم الإجماع؛ لاختصاص مطلقه عنده بالقطعي، أي: المقطوع فيه بالموافقة بخلاف الثاني،=

[مستند الإجماع]

ثم لا إجماع إلا عن دليل أو أمارة، ولو عن اجتهاد ولا يمكن فيه الخطأ[1].

= وأولها ليس بحجة ولا إجماع لاحتمال السكوت لغير الموافقة كالخوف والمهابة والتردد في المسألة. ونسب هذا القول للشافعي أخذًا من قوله: (لا ينسب إلى ساكت قول)». حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٤٠١/١). والإجماع «مقدم على باقي أدلة الشرع لكونه قاطعًا معصومًا عن الخطأ بشهادة المعصوم بذلك، ويقدم منه الإجماع القطعي المتواتر، ثم الإجماع النطقي الثابت بالآحاد، ثم يليه الإجماع السكوتي المتواتر، ثم الإجماع السكوتي الثابت بالآحاد، ثم يقدم في الدلالة بعد الإجماع بأنواعه الكتاب، ويساويه في ذلك متواتر السنة؛ لأنهما جميعا قاطعان من جهة المتن؛ ولذلك جاز نسخ كل واحد منهما بالآخر، ثم خبر الواحد، ثم القياس هكذا.. قال في (الروضة ومختصرها). وقال المرداوي في (التحرير): وتبعه الفتوحي في (مختصره). يقدم بعد خبر الآحاد قول صحابي، فالقياس فجعلا قول الصحابي مقدمًا على القياس، وهو الحق». المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل (ص: ٢٠٨).

(١) «اختلف الجمهور وهم القائلون: لا إجماع إلا عن مستند في مستند الإجماع. فقال بعضهم: يجوز أن يكون مستنده قياسًا وغيره من دليل، أو أمارة، أو حجة، أو شبهة. وقال بعضهم: لا يتصور الإجماع عن قياس. وقال آخرون: يتصور عن القياس، لكن لا يكون حجة. وقال آخرون: يصح عن القياس الجلي دون الخفي.

واحتج من جوَّز أن يكون مستنده قياسًا بأنه لا يمتنع اتفاقهم على حصول ظن الحكم بالقياس؛ فإن القياس محصل للظن، وإذا حصل الظن، جاز الاتفاق على موجبه حِسًّا وشرعًا. أما حِسًّا، فكما أن أهل الأرض إذا شاهدوا الغيم الرطب اشتركوا في ظن وقوع المطر. وأما شرعًا فكما إذا علم الناس أن النبيذ مسكر كالخمر غلب على ظنهم أنه حرام كالخمر، بجامع الإسكار، والاتفاق على موجب هذا الظن غير ممتنع». بتصرف عن (شرح مختصر الروضة) (١٢١/٣). «والجمهور على أنه لا يجوز الإجماع إلا عن سند من دليل أو أمارة؛ لأن عدم السند يستلزم الخطأ؛ إذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ، ويمتنع إجماع=

[الإجماع المنقول آحادًا]

واختلف في الإجماع المنقول آحادًا، والصحيح قبوله في حق العمل(١).

= الأمة على الخطأ، وأيضًا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالإجماع على أكل طعام واحد». شرح التلويح (٢/١١٠)، وانظر: التلخيص، للجويني (٣/٣١٤)، الجامع لمسائل أصول الفقه، عبد الكريم النملة (ص: ٣٢٤).

(١) قال في (كشف الأسرار) (٣/٣٨٩): «لا ينعقد الإجماع بخبر الواحد والقياس؛ لأن الإجماع حجة قطعية وخبر الواحد والقياس لا يوجبان العلم قطعًا، فلا يجوز أن يصدر عنهما ما يوجب العلم قطعًا؛ إذ الفرع لا يكون أقوى من الأصل..».

وقال في (شرح مختصر الروضة) (٣/١٢٨ ـ ١٢٩): «اعلم أن العلماء اختلفوا في ثبوت الإجماع بخبر الواحد. قال الآمدي: فأجازه الحنابلة، وبعض الشافعية، وبعض الحنفية، وأنكره الباقون.

وقال القرافي: الإجماع المروي بأخبار الآحاد حجة، يعني عند مالك، خلافا لأكثر الناس.

قلت: احتج المانعون بأنه ـ يعني خبر الواحد ـ ظني، أي: إنما يفيد الظن، فلا يثبت قاطعًا، وهو الإجماع.

وحاصله أن الإجماع قاطع، وخبر الواحد ظني، فلا يثبت القاطع بالظني؛ لأن الضعيف لا يكون مستندا للقوي. والإجماع المروي آحادًا حجة وجهان:

أحدهما: أن نقل الخبر الظني آحادًا يوجب العمل، فنقل الإجماع القطعي آحادًا أولى أن يوجب العمل؛ لأن الظن واقع في ذات خبر الواحد وطريقه، والإجماع إنما وقع الظن في طريقه لا في ذاته، وإذا وجب العمل بالأول، كان بالثاني أوجب.

الوجه الثاني: أن الظن متبع في الشرع، وهو مناط العمل، كما تقرر في غير موضع، وهو ـ يعني الظن ـ حاصل بما ذكرنا، يعني الإجماع المنقول آحادًا. ومستند الإجماع العام بالجملة ظني؛ لأن مستنده ظواهر النصوص، وأخبار الآحاد ضعيفة الدلالة، أو السند، أو هما، فلئن ضعف خبر الواحد عن أن يكون مستندًا للقاطع، فلتضعف هذه الظواهر أن تكون مستندًا للقاطع، ويلزم من ذلك تعطيل الإجماع من أصله.

وأيضًا فإن قول النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ دليل قاطع في حق من شافهه به، كما أن الإجماع في=

فَصْلٌ

[الأخبار]

قيل: الخبرُ ما يحتملُ التَّصديق والتَّكذيب[1].

وهو إما المتواتر، وهو:

= نفسه قاطع، ثم إن قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذا نقل آحادًا كان حجة، كذلك الإجماع إذا نقل آحادًا كان حجة، ولا فرق..». بقليل من التصرف، وانظر: تيسير التحرير (٣٧٤/٣)، العدة (١٢١٣/٤)، الإحكام، للآمدي (٣٤٣/١)، المستصفى (١٥٨/١)، المسودة (٣٤٤/١).

(١) (الْخَبَرُ): مَا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ لذاته: كزيد قائم، وإن قطع بصدقه أو كذبه لخارج كَخَبَرِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، ورسولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكَخَبَرِ مسيلمةَ. إتمام الدراية (ص: ٣٨).

ويسمى الخبر في (علم المنطق): (قضية). قال الأخضري في (السلم):

مـا احْتَمَـلَ الصِّـدْقَ لِذاتِـهِ جَـرى   بَيْـنَهُمُ قَضِـيَّةً وَخَبَـرا

فخرج بقوله: (ما احْتَمَلَ الصِّدْقَ والكذب): ما لا يحتملهما من الإنشاءات كاضرب..، وخرج بقولنا: (لِذاتِهِ) ما احتمل الصدق والكذب للازمه: كاسقني الماء؛ فإنه وإن احتمل الصدق والكذب لكن للازمه الذي هو: أنا عطشان لا لذاته، أي: مدلوله المطابقي الذي هو طلب السقي، ودخل في قولنا: (ما احْتَمَلَ الصِّدْقَ لِذاتِهِ): المقطوع بصدقه من الأخبار، كخبر الله عَزَّ وَجَلَّ، وخبر رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ فإنه إنما قطع بصدقه بالنَّظر إلى قائله لا بالنظر إلى ذاته، ودخل أيضا المقطوع بكذبه من الأخبار نحو: الجزء أعظم من الكل، فإنه وإن قطع بكذبه إنما هو لتحقق خلافه بضرورة العقل». شرح الشيخ حسن درويش على السلم القويسيني (ص: ٢٢). الكليات (ص: ١٣٣٣)، أسرار البلاغة (ص: ٢٦٤)، همع الهوامع (٢٧/١).

والأولى أن يقال: ما احتمل التصديق أو التكذيب؛ لأن الخبر في ذاته إما صادق وإما كاذب، ولكن الاحتمال جاء من قبل الحاكم على الخبر بصدق أو كذب.

[المتواتر]

ما أَخْبَرَ به جَمْعٌ يستحيلُ تواطؤهم على الكذب[1].

ويفيد العلم بالضرورة كعلمنا بالأمم السالفة والبلاد النائية[2].

---

(١) «الخبر إن تعددت طرقه بلا حصر بأن أحالت العادة تواطؤهم على الكذب أو وقوعه منهم اتفاقًا بلا قصد، واتصف بذلك في كل طبقاته فهو (مُتَوَاتِرٌ)». إتمام الدراية (ص: ٥٤)، ط: مظهر العجايب [١٨٦٤].

(٢) وهو المفيد للعلم اليقيني فأَخرجَ النظريَّ، واليقين: هو الاعتقاد الجازم المطابق. وهذا هو المعْتَمَدُ أن خبر التواتر يفيد العلم الضروري. انظر: نزهة النظر (ص: ٤١). وخالف السمنية والبراهمة أيضًا، أي: قالوا: لا يفيد العلم بل الظن؛ لأنهم حصروا مدارك العلم في الحواس الخمس، (السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس).

قال الجوهري في (الصحاح)، مادة: (برهم): السمنية ـ بضم السين وفتح الميم ـ: فرقة من عبدة الأصنام، تقول بالتناسخ، وتنكر وقوع العلم بالأخبار. قال: والبراهمة: قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل. والقطع حاصل لنا بوجود البلدان والأقاليم النائية، كمكة، ومصر، وبغداد، والهند، والصين، وبوجود الأمم الخالية، كأمة نوح، وإبراهيم، وهود، وصالح، وغير ذلك مما يكثر، وحصول العلم بذلك، لا من جهة الحس ولا العقل، إنما هو بالتواتر؛ فدل على أنه يفيد العلم.. انظر: شرح مختصر الروضة (٧٤/٢) فما بعد، مجمع البحرين (ص: ١٩٤).

قال الشوكاني: «وقد اختلف في العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري أو نظري؟ فذهب الجمهور إلى أنه ضروري. وقال الكعبي وأبو الحسن البصري: إنه نظري. وقال الغزالي: إنه قسم ثالث ليس أوليًّا ولا كسبيًّا، بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها. وقالت السمنية والبراهمة: إنه لا يفيد العلم أصلًا، وقال المرتضى والآمدي بالوقف. والحق قول الجمهور؛ للقطع بأنا نجد نفوسنا جازمة بوجود البلاد الغائبة عنا، ووجود الأشخاص الماضية قبلنا، جزمًا خاليًا عن التردد، جاريًا مجرى جزمنا بوجود المشاهدات، فالمنكر لحصول العلم الضروري بالتواتر كالمنكر لحصول العلم الضروري بالمشاهدات، وذلك سفسطة لا يستحق صاحبها المكالمة. =

ومعيارُ العدد فيه: حصول العلم، فإذا حصل العلم فقد تم، والتعيين تحكم.

ويجب فيه استواء الطرفين والوسط، وأن يخبروا عن محسوس.

ولا يشترط اختلاف البلد والنسب والدين[1].

وخبر الله عز وجل صدق؛ لأن الكذب نقص، وكذا خبر الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إجماعًا.

= وأيضًا: لو لم يكن ضروريًّا لافتقر إلى توسيط المقدمتين، واللازم منتفٍ؛ لأنا نعلم بذلك قطعًا مع انتفاء المقدمتين لحصوله بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب». إرشاد الفحول (١٢٨/١ ـ ١٢٩)، الإبهاج (٢٨٥/٢)، التقرير والتحبير (١٢٩/٤)، المسودة في أصول الفقه (٢٣٣/١)، تيسير التحرير (٣١/٣)، نهاية السول (٢٩/٢).

قوله: (وذلك سفسطة) يعني: أنه قياس مركب من الوهميات، والغرض منه: تغليط الخصم، وإسكاته كقولنا: الجوهر موجود في الذهن، وكل موجود في الذهن قائم بالذهن عرض، لينتج أن الجوهر عرض. التعريفات (ص: ١٥٨).

وقوله: (توسيط): التوسيط والواسطة هي المقدمة الغربية التي لا تكون مذكورة في القياس.

والمقدمتين: تثنية مقدمة: وهي قضية جعلت جزء قياس أو يتوقف عليه صحة دليل القياس.

واللازم: هو كون العلم بالتواتر غير ضروري.

(١) قال السيوطي في (التدريب) (١٧٦/٢): «ويجب العمل به من غير بحث عن رجاله، ولا يعتبر فيه عدد معين في الأصح». وانظر: قواعد التحديث (ص: ٢٤١). قال الحافظ ابن حجر: «وتلك الكثرةُ أحدُ شروطِ التواتر، إذا وردت ـ بلا حصرِ عددٍ مُعَيَّنٍ، بل تَكُوْن العادة قد أحالت تواطؤَهُم على الكذب، وكذا وقوعُهُ منهم اتِّفاقًا مِن غيرِ قصدٍ ـ فلا معنى لتعيين العدد على الصحيح». نزهة النظر (ص: ٣٧).

وقال في بيان شروطه: «١ ـ عددٌ كثير أحالت العادة تواطؤَهم، أو توافُقَهم، على الكذب. ٢ ـ رووا ذلك عن مثلهم من الابتداءِ إلى الانتهاءِ. ٣ ـ وكان مُسْتَنَدُ انْتِهائِهِم الحِسَّ. ٤ ـ وانضاف إلى ذلك أن يَصْحبَ خبرَهم إفادةُ العلمِ لسامعه». نزهة النظر (ص: ٣٩).

وكل خبر خالف قطعًا عقليًّا أو نقليًّا فكذب إن لم يتأول، وكذا ما لو صحَّ لتواتر لكونه أصلًا من أصول الدين، أو عرفًا[١] بتوفر الدواعي على نقله، وكذا كل حديث لم يوجد في متون الدفاتر، ولا في صدور الرواة بعد استقرار الأخبار.

[خبر الواحد]

أو خبر الواحد، وهو ما دون المتواتر ولا يفيد العلم ولكن يجب العمل[٢] به؛ لمفهوم قوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]؛ لتعليله التبيُّن بالفسق؛ لاستحالة تعليل الذاتي بالعارض[٣]،

ولقوله: ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ﴾ [التوبة: ١٢٢] الآية[٤].

(١) يعني: كل خبر خالف عرفًا معطوف على قطعًا.

(٢) في (ش) [ب: ٨] «العلم» ولعله سبق قلم.

(٣) فهذه الآية نصت على وجوب التبين في خبر الفاسق، وهي تدل بمفهوم الشرط على وجوب قبول خبر العدل المعتبر عند الأصوليين عدا الأحناف، وهم وإن خالفوا في حجية مفهوم الشرط، فقد استدلوا بالآية على وجوب قبول خبر الواحد العدل فقالوا: أمر بالتبين وعلل بمجيء الفاسق بالخبر؛ إذ ترتيب الحكم على الوصف المناسب يشعر بالعلية، ولو كان كون الخبر من أخبار الآحاد مانعًا من القبول، لم يكن هذا التعليل فائدة؛ إذ علية الوصف اللازم، تمنع من علية الوصف العارض. انظر: حجية خبر الواحد (ص: ١٢٢).
قال في (كشف الأسرار): «فإن من قال: الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده يستقبح ويسفه؛ لأن الموت لما كان وصفا لازمًا صالحًا لعلية امتناع صدور الكتابة عن الميت استحال تعليل امتناع الكتابة بالوصف العارض وهو عدم الدواة والقلم. وفي كل من هذه التمسكات اعتراضات مع أجوبتها تركناها احترازًا عن الإطناب». كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (٢/٥٤٢).

(٤) وتمامها: ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ لَعَلَّهُمۡ يَحۡذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]. «ذهب الجمهور الى وجوب العمل بخبر الواحد=

....

= وأنه وقع التعبد به، وقال القاشاني والرافضة وابن داود: لا يجب العمل به، وحكاه الماوردي عن الأصم وابن عليه، وقال: إنهما قالا: لا يقبل خبر الواحد في السنن والديانات ويقبل في غيره من أدلة الشرع. وحكى الجويني في (شرح الرسالة) عن هشام والنظام أنه لا يقبل خبر الواحد إلا بعد قرينة تنضم إليه، وهو علم الضرورة بأن يخلق الله في قلبه ضرورة الصدق، وقال: وإليه ذهب ابو الحسين بن اللبان الفرضي. قال بعد حكاية هذا عنه: فإن تاب فالله يرحمه، وإلا فهو مسألة التكفير؛ لأنه اجماع فمن أنكره يكفر.

قال ابن السمعاني: واختلفوا يعني القائلين بعدم وجوب العمل بخبر الواحد في المانع من القبول فقيل: منع منه العقل، وينسب الى ابن علية والأصم. وقال القاشاني من أهل الظاهر والشيعة: منع منه الشرع فقالوا: إنه لا يفيد إلا الظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئًا. ويجاب عن هذا بأنه عام مخصص لما ثبت في الشريعة من العمل بأخبار الأحاد.

ثم اختلف الجمهور في طريق إثباته، فالأكثر منهم قالوا: يجب بدليل السمع، وقال أحمد بن حنبل والقفال وابن شريح وأبو الحسين البصري من المعتزلة، وأبو جعفر الطوسي من الإمامية، والصيرفي من الشافعية: إن الدليل العقلي دلَّ على وجوب العمل؛ لاحتياج الناس الى معرفة بعض الأشياء من جهة الخبر الوارد عن الواحد.

وأما دليل السمع فقد استدلوا من الكتاب بمثل قوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾، وبمثل قوله تعالى: ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ﴾.

ومن السنة بمثل قصة أهل قباء لما أتاهم واحد فأخبرهم أن القبلة قد تحولت فتحولوا، وبلغ ذلك النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلم ينكر عليهم، وبمثل بعثه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعماله واحداً بعد واحد، وكذلك بعثه بالفرد من الرسل يدعو الناس الى الإسلام.

ومن الإجماع بإجماع الصحابة والتابعين على الاستدلال بخبر الواحد. وشاع ذلك وذاع ولم ينكره أحد، ولو أنكره منكر لنقل إلينا، وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح.

قال ابن دقيق العيد: ومن تتبع أخبار النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والصحابة والتابعين وجمهور الأمة ما عدا هذه الفرقة اليسيرة علم ذلك قطعًا انتهى.

وعلى الجملة فلم يأت من خالف في العمل بخبر الواحد بشيء يصلح للتمسك به،=

[شرط الرواية]

[١ ـ ما يُغلِّبُ ظن الصدق]

وشرط الرواية ما يُغلِّبُ ظن الصدق، فيشترط العقل نعم للبالغ إذا ما

= ومن تتبع عمل الصحابة من الخلفاء وغيرهم وعمل التابعين فتابعيهم بأخبار الآحاد وجد ذلك في غاية الكثرة بحيث لا يتسع له إلا مصنف بسيط.

وإذا وقع من بعضهم التردد في العمل به في بعض الأحوال فذلك لأسباب خارجة عن كونه خبر واحد من ريبة في الصحة أو تهمة للراوي أو وجود معارض راجح أو نحو ذلك». إرشاد الفحول (٩٣/١ ـ ٩٤).

وقول الله ﷻ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾. يسمي الرجل طائفة لقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩]، فلو اقتتل رجلان دخل في معنى الآية.

والحاصل أن العمل بخبر الواحد دل عليه الكتاب والسنة فمن الآيات الدالة عليه قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ الآية؛ لأن تلك الطائفة لم يقل أحد بشرط بلوغها عدد التواتر مع أن الله ﷻ يلزم بقبول خبرها في قوله ﷻ: ﴿وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، بل ذكر البخاري أن الطائفة تصدق بالرجل الواحد، واستدل على ذلك بالآية التي ذكرنا آنفًا. وقد سبقه للاستدلال بالآية على ذلك الشافعي ومجاهد رحمهم الله تعالى.

ومن الآيات الدالة على قبول خبر الواحد قوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟﴾ الآية. فإنه يفهم من دليل خطاب هذه الآية، أعني: مفهوم مخالفتها أن ذلك الجائي بنبأ لو كان غير فاسق بل كان معروفًا بالعدالة والصدق، فإنه لا يلزم التبين في خبره على قراءة: ﴿فَتَبَيَّنُوٓا۟﴾ ولا التثبيت على قراءة: ﴿فتثبتوا﴾، بل يلزم العمل به حالًا من غير تبين ولا تثبت.

والتحقيق اعتبار مفهوم المخالفة كما تقرر في الأصول خلافًا لأبي حنيفة رحمه الله تعالى. انظر: مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ١٣١ ـ ١٣٢)، إرشاد الفحول (١٣٥/١).

تحمله صبيًّا[(١)]؛ لقبول الصحابة خبر صغار الصحابة[(٢)].

---

(١) قال الآمدي: «وقد أجمعنا على أن ما تحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ إذا شهد به بعد البلوغ قبلت شهادته فالرواية أولى بالقبول». الإحكام، للآمدي (٢/٧٢).

(٢) قال ابن الصلاح: «وأما مراسيل الصحابة كابن عباس وأمثاله، ففي حكم الموصول؛ لأنهم إنما يروون عن الصحابة، وكلهم عدول، فجهالتهم لا تضر. والله أعلم». مقدمة ابن الصلاح (ص: ٣١).

قال ابن كثير في (اختصار علوم الحديث) (ص: ٤٦ ـ ٤٧): «وقد حكى بعضهم الإجماع على قبول مراسيل الصحابة. وذكر ابن الأثير وغيره في ذلك خلافًا. ويحكى هذا المذهب عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني؛ لاحتمال تلقيهم عن بعض التابعين».

قال السيوطي في (تدريب الراوي) (١/٢٠٧): «وفي الصحيحين من ذلك ما لا يحصى؛ لأن أكثر رواياتهم عن الصحابة، وكلهم عدول ورواياتهم عن غيرهم نادرة، وإذا رووها بينوها، بل أكثر ما رواه الصحابة عن التابعين ليس أحاديث مرفوعة بل إسرائيليات أو حكايات أو موقوفات». وانظر: توجيه النظر (٢/٥٦١)، البحر المحيط في أصول الفقه (٣/٤٢٦)، روضة الناظر (ص: ١٢٦).

والحاصل أن مرسل الصحابي: أن يقول الصحابي فيما لم يسمعه من النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قال رسول اللّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كذا ونحو ذلك. ويعرف عدم سماعه منه ذلك بأن يكون إسلامه متأخرًا وحديثه عن أمر متقدم ولم يكن تحمل من رسول اللّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قبل إسلامه، أو بكونه من صغار الصحابة ويروى عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما وقع قبل ولادته، فإذا قدر أن مثل هذا الصحابي لم يسمع الحديث من الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مشافهة، بل سمعه من واسطة فتلك الواسطة يغلب على الظن أنها صحابي آخر أكبر منه أو أسبق منه إسلامًا، كأحاديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عما قبل السنة السابعة من الهجرة؛ لتأخر إسلامه إلى تلك السنة، وكأحاديث ابن عباس وابن عمر ونحوهما عن أوائل الإسلام؛ لتأخر مولدهما. فيكون هذا المرسل مقبولًا؛ لأن الصحابة كلهم عدول فحكمه حكم المسند.

ومراسيل الصحابة لها حكم الوصل؛ لأن الصحابي لا يروي غالبًا إلا عن صحابي؛ ولأن الأمة اتفقت على قبول رواية ابن عباس ونظرائه من صغار الصحابة مع إكثارهم من الحديث عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وكثير من روايتهم عن مراسيل. =

[٢ ـ العدالة]

والعدالة، وهي غريزة[١] تحث على ملازمة اجتناب الكبائر، والتجافي عن الرذائل[٢].

= وشذ قوم فخالفوا في ذلك إلا إذا عرف عن الصحابي أنه لا يروى غالبًا إلا عن صحابي، وقبول مرسل الصحابي هو الصواب.

قال الشيخ الشنقيطي: والذي يظهر لي أن الصحابي لو علم أن أكثر روايته عن التابعين كان مرسله كمرسل غيره، والله تعالى أعلم». مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ١٦٩).

(١) نقول: لعله يعني أنها هيئة راسخة أو ملكة في النفس، فإن أصلها قد يكون فطريًّا، ولكن تمامها لا يكون إلا مكتسبًا من معرفة الحلال والحرام. ومجمل تعريفات العدالة في الاصطلاح ـ كما سيأتي ـ ترجع إلى معنى واحد، وهو أن العدالة ملكة في النفس تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة، ولا تتحققان إلا بفعل المأمور وترك المنهي وأن يبتعد عما يخل بالمروءة، ولا تتحقق أيضًا إلا بالإسلام والبلوغ والعقل، والسلامة من الفسق.

(٢) قال الإمام الغزالي في (المستصفى) (١/١٢٥): «العدالة في الرواية والشهادة عبارة عن استقامة السيرة في الدين، ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة في النفس على ملازمة التقوى والمروءة جميعًا، حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفًا وازعًا عن الكذب، ثم لا خلاف في أنه لا يشترط العصمة من جميع المعاصي. ولا يكفي أيضًا اجتناب الكبائر، بل من الصغائر ما يرد به كسرقة بصلة، وتطفيف في حبة قصدًا.

وبالجملة كل ما يدل على ركاكة دينه إلى حد يستجرئ على الكذب بالأعراض الدنيوية، كيف وقد شرط في العدالة التوقي عن بعض المباحات القادحة في المروءة؟ نحو الأكل في الطريق، والبول في الشارع، وصحبة الأراذل، وإفراط المزح.

والضابط في ذلك فيما جاوز محل الإجماع أن يرد إلى اجتهاد الحاكم فما دل عنده على جراءته على الكذب رد الشهادة به وما لا فلا، وهذا يختلف بالإضافة إلى المجتهدين، وتفصيل ذلك من الفقه لا من الأصول ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم الحاكم أن ذلك=

....

= له طبع لا يصبر عنه ولو حمل على شهادة الزور لم يشهد أصلًا. فقبوله شهادته بحكم اجتهاده جائز في حقه ويختلف ذلك بعادات البلاد، واختلاف أحوال الناس في استعظام بعض الصغائر دون بعض». توجيه النظر (٢/٩٤)، الإحكام، للآمدي (٢/٨٨)، إرشاد الفحول (١/١٤٣)، الإبهاج (٢/٣١٤)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (٢/٥٨٣)، منهج النقد (ص: ٧٩).

وعرف الخطيب البغدادي في (الكفاية) (ص: ١٠٣) العدالة بقوله: العدل هو من عرف بأداء فرائضه ولزوم ما أمر به، وتوقي ما نهي عنه، وتجنب الفواحش المسقطة، وتحري الحق والواجب في أفعاله ومعاملته، والتوقي في لفظه مما يثلم الدين والمروءة، فمن كانت هذه حاله فهو الموصوف بأنه عدل في دينه ومعروف بالصدق في حديثه، وليس يكفيه في ذلك اجتناب كبائر الذنوب التي يسمى فاعلها فاسقًا حتى يكون مع ذلك متوقيًا لما يقول كثير من الناس أنه لا يعلم أنه كبير».

ويعرف ابن الحاجب العدالة بقوله كما في (مختصر المنتهى) (٢/٦٣): «محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة، وليس معها بدعة، وتتحقق باجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر، وبعض الصغائر وبعض المباح».

وذهب ابن همام الذين في تعريف العدالة كما في كتابه (التحرير) (٣/٤٤) إلى أنها: ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة، والشرط: أدناه ترك الكبائر، والإصرار على صغيرة، وما يخل بالمروءة.

ويعرف القرافي العدالة على أنها كما في كتابه (شرح تنقيح الفصول) (ص: ٣٦١) إلى أنها: اجتناب الكبائر وبعض الصغائر والإصرار عليها، والمباحات القادحة في المروءة.

وعرفها الحافظ ابن حجر في (نزهة النظر) (١/٦٩): المراد بالعدل من له ملكة تحمله على ملازمة التقوى والمروءة، والمراد بالتقوى: اجتناب الأعمال السيئة من شرك أو فسق أو بدعة. وانظر: فتح الباري (٥/٢٥١ ـ ٢٥٢)، فتح المغيث (١/١٦).

ويشترط فيها الأمور الآتية: =

[رواية المبتدع]

وتقبل رواية المبتدع[1] إلا الخطابية[2].

= أ ـ الإسلام: لقوله ﷻ: ﴿مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وغير المسلم ليس من أهل الرضى قطعًا.

ب ـ البلوغ: لأنه مناط تحمل المسؤولية، والتزام الواجبات وترك المحظورات.

ج ـ العقل: لأنه لا بد منه لحصول الصدق وضبط الكلام.

د ـ التقوى: وهي اجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر. أما الكبائر فركوبها فسق قطعًا، وكذا الإصرار على الصغائر؛ لأن الإصرار يجعلها كبيرة.

(١) قال الإمام الذهبي في (الميزان): «البدعة على ضربين: فبدعة صغرى كغلو التشيع، أو كالتشيع بلا غلو ولا تحرف، فهذا كثير في التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق. فلو ردَّ حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النَّبوية، وهذه مفسدة بينة.

ثم بدعة كبرى، كالرفض الكامل والغلو فيه، والحط على أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ، والدعاء إلى ذلك، فهذا النوع لا يحتج بهم ولا كرامة.

وأيضًا فما أستحضر الآن في هذا الضرب رجلًا صادقًا ولا مأمونًا، بل الكذب شعارهم، والتقية والنفاق دثارهم، فكيف يقبل نقل من هذا حاله؟! حاشا وكلا. فالشيعي الغالي في زمان السلف وعرفهم هو من تكلم في عثمان والزبير وطلحة ومعاوية ـ رضي الله عنهم ـ وطائفة ممن حارب عليًا رضي الله عنه، وتعرض لسبهم. والغالي في زماننا وعرفنا هو الذي يكفر هؤلاء السادة، ويتبرأ من الشيخين أيضًا، فهذا ضالٌّ معثر». ميزان الاعتدال (١/٥ ـ ٦).

(٢) قال ابن الصلاح: «اختلفوا في قبول رواية المبتدع الذي لا يكفر في بدعته: فمنهم من ردَّ روايته مطلقًا؛ لأنه فاسق ببدعته. وكما استوى في الكفر المتأول وغير المتأول يستوي في الفسق المتأول وغير المتأول.

ومنهم من قبل رواية المبتدع إذا لم يكن ممن يستحل الكذب في نصرة مذهبه أو لأهل مذهبه سواء كان داعية إلى بدعته أو لم يكن. وعزا بعضهم هذا إلى الشافعي لقوله: أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية من الرافضة؛ لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم.=

[الجرح والتعديل]

والأصح أن عدد المزكى كفي الأصل شهادة ورواية[1].

= [حكاه الخطيب في (الكفاية) عن الشافعي (ص: ١٩٤)، وأسند البيهقي في (السنن) (٢٠٨/١٠ ـ ٢٠٩) معناه].

وقال قوم: تقبل روايته إذا لم يكن داعية، ولا تقبل إذا كان داعية إلى بدعته. وهذا مذهب الكثير أو الأكثر من العلماء. وحكى بعض أصحاب الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خلافًا بين أصحابه في قبول رواية المبتدع إذا لم يدع إلى بدعته وقال: أما إذا كان داعية فلا خلاف بينهم في عدم قبول روايته.

وقال أبو حاتم بن حبان البستي ـ أحد المصنفين من أئمة الحديث ـ: الداعية إلى البدع لا يجوز الاحتجاج به عند أئمتنا قاطبة لا أعلم بينهم فيه خلافًا. وهذا المذهب الثالث أعدلها وأولاها، والأول بعيد مباعد للشائع عن أئمة الحديث، فإن كتبهم طافحة بالرواية عن المبتدعة غير الدعاة.

وفي (الصحيحين) كثير من أحاديثهم في الشواهد والأصول والله أعلم. مقدمة ابن الصلاح (ص: ٦١)، وانظر: تدريب الراوي (٣٢٥/١)، اختصار علوم الحديث (ص: ١٠٧). الشذا الفياح (٢٥٣/١)، النكت على مقدمة ابن الصلاح (٤٠٢/٣)، المجموع، للإمام النووي (٢٥٤/٤)، روضة الطالبين (٤٦٠/١)، السنة ومكانتها، مصطفى السباعي (ص: ٩٣).

و«الخطابية من الرافضة المنسوبين إلى أبي الخطاب محمد بن أبي وهب، وقيل: ابن أبي زينب الأسدي الأجدع. كان يزعم أن عليًّا الإله الأكبر، وجعفر الصادق الإله الأصغر، وفي (المواقف) قالوا: الأئمة أنبياء وأبو الخطاب نبي، ففرضوا طاعته، بل زادوا على ذلك الأئمة آلهة، والحسنان ابنا الله، وجعفر إله، لكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي، فقبحهم الله تعالى ما أشد غباوتهم، وأعظم فريتهم، فلا تقبل شهادتهم ولا روايتهم... انظر: التقرير والتحبير (١٤٩/٤ ـ ١٥٠). المستصفى (١٢٧/١)، الإبهاج (٣١٩/٢).

(١) قال الإمام الغزالي: «وقد اختلفوا في عدد المزكى فشرط بعض المحدثين العدد في المزكى=

....

= والجارح كما في مزكى الشاهد. وقال القاضي: لا يشترط العدد في تزكية الشاهد ولا في تزكية الراوي وإن كان الأحوط في الشهادة الاستظهار بعدد المزكى. وقال قوم: يشترط في الشهادة دون الرواية. وهذه مسألة فقهية.

والأظهر عندنا أنه يشترط في الشهادة دون الرواية؛ وهذا لأن العدد الذي تثبت به الرواية لا يزيد على نفس الرواية.

فإن قيل: صح من الصحابة قبول رواية الواحد ولم يصح قبول تزكية الواحد فيرجع فيه إلى قياس الشرع؛ قلنا: نحن نعلم مما فعلوه كثيرًا مما لم يفعلوه؛ إذ نعلم أنهم كما قبلوا حديث الصديق رضي الله عنه كانوا يقبلون تعديله لمن روى الحديث. وكيف يزيد شرط الشيء على أصله والإحصان يثبت بقول اثنين وإن لم يثبت الزنا إلا بأربعة ولم يقس عليه، وكذلك نقول: تقبل تزكية العبد والمرأة في الرواية كما تقبل روايتهما.

وهذه مسائل فقهية ثبتت بالمقاييس الشبيهة فلا معنى للإطناب فيها في الأصول». المستصفى (١/١٢٩).

وقال المنذري: «اختلفوا في اشتراط العدد في المزكي والجارح والشاهد والراوي:

١ ـ فاشترط بعضهم العدد فيهما.

٢ ـ ومنهم قال: لا يشترط فيهما، وإن كان الأحوط في الشهادة الاستظهار بعدد المزكي.

٣ ـ وقال بعضهم يشترط في الشاهد ولا يشترط في الراوي؛ لأن العدد ليس بشرط في قبول الخبر، فلم يكن شرطا في الراوي بخلاف الشهادة فإن العدد يشترط في قبول الشهادة والحكم بها، فكان شرطا في الشهادة». أجوبة الحافظ المنذري المصري عن أسئلة في الجرح والتعديل (ص: ٧١). مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب [١٤١١هـ].

وفي (تبيين الحقائق): «والحاصل أنه يكتفي بالواحد في التزكية وكذا في الرسالة إليه والرسالة منه إلى القاضي، وكذا في الترجمة عن الشاهد وغيره عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وبه قال مالك وأحمد في رواية.

وعند محمد: لا بد من اثنين وبه قال الشافعي وأحمد في رواية اهـ. قوله: وأما تزكية العلانية فيشترط فيها جميع ما يشترط في الشهادة.

قال الكمال: فهذا الخلاف في تزكية السر، فأما تزكية العلانية فيشترط العدد بالإجماع على=

ويجب ذِكْرُ سَبَبِ الجرح عند الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وقيل: سببُ التعديل أيضًا. والأصح أن الإطلاق كاف من عَالمٍ بشرائطهما، والجرح مقدَّم[1]. وتحصل التزكية بقبول شهادته لا الجرح بردها؛ لكثرة أسبابه[2].

= ما ذكره الخصاف اهـ. وكتب ما نصه قال الْأَتْقَانِيُّ قال في (الفتاوى الصغرى) في مسائل الجرح والتعديل: الخلاف في عدد المزكي في تزكية السر، وأما في تزكية العلانية فشرط بالإجماع، ثم قال: أهلية الشهادة في تزكية السر ليس بشرط، وفي الترجمة شرط. اهـ». تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ (٤/٢١٣).

(١) «لاطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل». انظر: المحصول (٤/٤٥٥)، المستصفى (١/١٣٥)، حاشية العطار (١/٣٣٧). وفي (شرح مختصر الروضة) (١/٣٠٦): «والجرح مقدم لتضمنه زيادة خفيت عن المعدل».

(٢) «يشترط ذكر سبب الجرح؛ للاختلاف فيه دون سبب التعديل، وهو المختار في الشهادة، أما الرواية فيكفي فيها إطلاق الجرح كالتعديل إذا عرف مذهب الجارح، تنزيلًا لذلك منزلة ذكر السبب، وظاهره أنه يثبت الجرح بدون بيان السبب. وإليه يشير قول ابن الصلاح: إنما يعتمد الناس في جرح الرواة ورد حديثهم على الكتب المصنفة في الجرح، وقلما يتعرضون فيها لذكر السبب، بل يقتصرون على فلان ضعيف، أو ليس بشيء ونحوهما. فاشتراط بيان السبب في جرح الرواة يفضي إلى سد باب الجرح غالبًا.

ثم أجاب عنه ابن الصلاح: بأنا وإن لم نعتمده في إثبات الجرح والحكم به فقد اعتمدناه في التوقف عن قبول حديثه؛ لحصول ريبة لا لأنه مجروح في نفس الأمر، ولهذا من زالت عنه هذه الريبة ببحث عن حاله يقبل كالذين احتج بهم الشيخان ممن تقدم فيهم الجرح اهـ». اليواقيت والدرر، للعلامة المناوي (٢/٢٢٩ ـ ٢٣٠)، وانظر: مقدمة ابن الصلاح (ص: ٦١)، تدريب الراوي (١/٣٠٦)، التقييد والإيضاح، للحافظ العراقي (ص: ١٤٠).

وقال الآمدي: «اختلفوا في قبول الجرح والتعديل دون ذكر سببهما، فقال قوم: لا بد من ذكر السبب فيهما، أما في الجرح فلاختلاف الناس فيما يجرح به، فلعله اعتقده جارحًا، وغيره لا يراه جارحًا.

وأما في العدالة فلأن مطلق التعديل لا يكون محصلًا للثقة بالعدالة؛ لجري العادة بتسارع الناس إلى ذلك بناء على الظاهر. وقال قوم: لا حاجة إلى ذلك فيهما اكتفاء ببصيرة المزكي=

والرواية عنه إن علم أنه لا يروي إلا عن عدل(١).

= والجارح وهو اختيار القاضي أبى بكر. وقال الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لا بد من ذكر سبب الجرح؛ لاختلاف الناس فيما يجرح به بخلاف العدالة، فإن سببها واحد لا اختلاف فيه. ومنهم من عكس الحال واعتبر ذكر سبب العدالة دون الجرح.

والمختار إنما هو مذهب القاضي أبي بكر؛ وذلك لأنه إما أن يكون المزكي والجارح عدلًا بصيرًا بما يجرح به ويعدل أو لا يكون كذلك، فإن لم يكن عدلًا أو كان عدلًا وليس بصيرًا فلا اعتبار بقوله، وإن كان عدلًا بصيرًا وجب الاكتفاء بمطلق جرحه وتعديله إذا الغالب مع كونه عدلًا بصيرًا أنه ما أخبر بالعدالة والجرح إلا وهو صادق في مقاله، فلا معنى لاشتراط إظهار السبب مع ذلك.

والقول بأن الناس قد اختلفوا فيما يجرح به وإن كان حقًّا إلا أن الظاهر من حال العدل البصير بجهات الجرح والتعديل أنه أيضا يكون عارفًا بمواقع الخلاف في ذلك.

والظاهر أنه لا يطلق الجرح إلا في صورة علم الوفاق عليها وإلا كان مدلسًا ملبسًا بما يوهم الجرح على من لا يعتقده، وهو خلاف مقتضى العدالة والدين.

وبمثل هذا يظهر أنه ما أطلق التعديل إلا بعد الخبرة الباطنة والإحاطة بسريرة المخبر عنه ومعرفة اشتماله على سبب العدالة دون البناء على ظاهر الحال». الإحكام، للآمدي (٩٩/٢). وانظر: الإبهاج (٤٦٥/٣)، البحر المحيط (٣٥١/٣)، المحصول (٤٠٩/٤)، المستصفى (١٢٩/١).

(١) «وهو المختار عند الأصوليين كالآمدي وابن الحاجب وغيرهما أنه إن كان لا يروي إلا عن عدل كانت روايته تعديلًا وإلا فلا». الشذا الفياح (٢٤٥/١)، رفع الحاجب (٣٩٧/٢).

«وقال ابن عبد البر: إن كان المنفرد بالرواية عنه لا يروي إلا عن عدل كابن مهدي وابن معين ويحيى القطان فإنه يكفي، وترتفع عنه الجهالة العينية وإلا فلا». إرشاد الفحول (١٤٧/١)، البحر المحيط (٣٤١/٣).

«والصواب القبول إن كان من عادته لا يروي إلا عن عدل». النكت على مقدمة ابن الصلاح، الزركشي (٣٦٥/٣).

«لو روى الثقة عن إنسان سماه لم يكن تعديل، وقيل: هو تعديل لكن ذهب جمع إلى أنه إن كان لا يروي إلا عن عدل كالشيخين فتعديل إلا فلا واختاره ابن الجزري».=

ولا تقبل رواية كثير الخطأ والمغفل(١).

= اليواقيت والدرر (٢/١٣٨).

وحاصل الأقوال في رواية مجهول العين هل تقبل أم لا؟ «فيه قولان: أحدهما: لا يقبل، وهو الصحيح، وقطع به جمع منهم التاج السبكي [جمع الجوامع (٢/١٥٠)]، بل ظاهره أنه إجماع، وليس كذلك، فقد حكى البرماوي وغيره فيه خمسة أقوال: أحدها: لا يقبل مطلقًا، وعليه الأكثر من المحدثين وغيرهم.

والثاني: يقبل مطلقًا، وهو رأي من لم يشترط في الراوي غير الإسلام.

والثالث: إن كان المنفرد بالرواية عنه لا يروي إلا عن عدل كابن مهدي، ويحيى بن سعيد، واكتفينا بالتعديل بواحد قبل، وإلا فلا.

والرابع: إن كان مشهورًا في غير العلم بالزهد والقوة في الدين، وإلا فلا. وهو قول ابن عبد البر.

والخامس: إن زكاه أحد من أئمة الجرح والتعديل مع رواية واحد عنه قبل وإلا فلا. وهو اختيار أبي الحسين ابن القطان. انتهى». التحبير شرح التحرير (٤/ ١٩٠٨ ـ ١٩٠٩)، شرح الكوكب المنير (٢/٤١٠). توضيح الأفكار (٢/١٨٥)، مقدمة ابن الصلاح (ص: ٥٣)، المستصفى (١/١٦٢)، غاية الوصول (ص: ١٠٠)، المسودة (ص: ٢٥٥).

وفي (الحطة): «ويعرف الضبط بأن يعتبر روايته بروايات الثقاة المعروفين بالضبط، فإن وافقهم غالبًا وكانت مخالفته لهم نادرة عرف كونه ضابطًا ثبتًا كما قال السيد الشريف: رواية العدل عمن سماه لا تكون تعديلًا. وقيل: إن كانت عادته أن لا يروي إلا عن عدل كالشيخين فتعديل وإلا فلا، ولا يقبل مجهول العدالة، وكذا مجهول العين الذي لم تعرفه العلماء. وترفع الجهالة عند رواية اثنين مشهورين بالعلم». الحطة في ذكر الصحاح الستة (١/٨٥).

(١) من أسباب سقوط الراوي عن حيز الاعتبار بخبره أنه إذا ما بين له خطؤه لم يرجع عنه. قيل للإمام شعبة بن الحجاج: من الذي يترك الرواية عنه؟ قال: إذا تمادى في غلط مُجمع عليه، ولم يتَّهم نفسه عند اجتماعهم على خلافه، أو رجل يُتَّهم بالكذب. المجروحين (١/٧٧، ٧٩).

وقال حمزة بن يوسف السهمي: سألت أبا الحسن الدارقطني عمن يكون كثير الخطأ؟=

وتجوز الرواية إذا تذكر حديث الشيخ أو قرأته عليه ولو ظنًّا بمجرد خطه أو خط شيخه؛ لاعتماد الصحابة عليه[1].

= قال: إن نَبَّهوه عليه ورجع عنه فلا يسقط، وإن لم يرجع سقط اهـ. رسالة في الجرح والتعديل، للمنذري (ص: ٣٢ ـ ٣٣)، سؤالات حمزة بن يوسف السهمي (ص: ٧٢)، الكفاية (ص: ٢٣٢).

وقال ابن معين: ما رأيت على رجل خطأ إلا سترتُه، وأحببت أن أزيِّن أمره، وما استقبل رجلًا في وجهه بأمر يكرهه، ولكن أبيِّن له خطأه فيما بيني وبينه، فإن قبل ذلك، وإلا تركته. تاريخ بغداد (١٨٨/٨)، سير أعلام النبلاء (٩٣/٢١)، تهذيب الكمال (٥٥٩/٣١)، طبقات الحنابلة (٤٠٥/١)، وفيات الأعيان (١٤١/٦). وقال القاضي أبو بكر الباقلاني فيما حكاه الخطيب عنه: من عرف بكثرة الغفلة والسهو وقلة الضبط رد حديثه. توضيح الأفكار (٢٥٨/٢).

(١) وقد جاء ذلك مبسوطًا في مظانه. انظر: مقدمة ابن الصلاح، طرق نقل الحديث وتحمله (ص: ٨٦). وقد فَصَّلَ السيوطيُّ بيان (أقسام طرق تحمل الحديث ومجامعها) في (تدريب الراوي)، بدءا من (٢/ص: ٨). وينظر (اختصار علوم الحديث) النوع الرابع والعشرون، كيفية سماع الحديث وتحمله وضبطه، الشذا الفياح (٣٧٤/١)، فما بعد، توجيه النظر (٤٧٩/١).

أما في الشهادة فينظر ما أورده الحافظ في (الفتح) (١٤٤/١٣ ـ ١٤٥).

وقد قالوا: «الاكتفاء الطارئ في هذه الإعصار بكون الشيخ مستورًا، أي: كونه مسلمًا بالغًا عاقلًا غير متظاهر بالفسق وما يخرم المروءة، ووجود سماعه مثبتًا بخط ثقة غير متهم وبروايته من أصل موافق لأصل شيخه كما ذكره ابن الصلاح، وأشار إليه البيهقي.

وليس خلافا لما تقدم من اشتراط العدالة وغيرها في الراوي؛ لأنه أي: الاكتفاء المذكور لحفظ السلسلة عن الانقطاع، وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الأمة شرفًا لنبينا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وما تقدم من اشتراط العدالة وغيرها؛ لإيجاب العمل على المجتهد.

و(العزيمة في الحفظ) حفظه عن ظهر قلب من غير واسطة الخط، ثم داومه إلى وقت الأداء؛ لأن المقصود من السماع العمل بالمسموع وتبليغه إلى غيره. وهما لا بد لهما من الحفظ.

قال شمس الأئمة السرخسي وغيره: وهذا كان مذهب أبي حنيفة في الأخبار والشهادات=

ولا تقبل رواية مجهول العدالة؛ لاشتراط العلم بعدم الفسق خلافًا لأبي حنيفة إذ اكتفى بظاهر الإسلام[1].

= جميعًا ولهذا قلت روايته وهو طريق رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما بينه للناس. ويشهد له ما أسند الحافظ المزي في (تهذيب الكمال) إلى يحيى بن معين أنه قال: كان أبو حنيفة ثقة لا يحدث إلا بما حفظه ولا يحدث بما لا يحفظه.

والرخصة في الحفظ تذكره، أي: الراوي المروي بعد انقطاعه، أي: الحفظ عند نظر الكتابة سواء كانت خطه أو خط غيره معروف أو مجهول؛ لأن المقصود به ذكر الواقعة، وهو حاصل بخط المجهول أيضًا، فيصير كأنه حفظه من وقت السماع إلى وقت الأداء، فيكون حجة، وتحل له روايته؛ لأن التذكر بمنزلة الحفظ، والنسيان الواقع قبله عفو؛ لعدم إمكان الاحتراز عنه؛ لأن الإنسان جبل عليه وإنما كان دوام الحفظ لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لقوة نور قلبه وإن كان متصورًا أيضًا؛ لقوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: ٦ ـ ٧]. وسمى السرخسي هذا: (عزيمة مشبهة بالرخصة). فإن لم يتذكر الراوي المروي بنظر المكتوب بعد علمه أنه خطه أو خط الثقة، وهو في يده بحيث لا يصل يد غيره إليه، أو مختوما بخاتمه، أو في يد أمين على هذه الصفة حرمت الرواية والعمل عند أبي حنيفة بذلك، ووجبا، أي: الرواية والعمل به «عندهما والأكثر، وعلى هذا الخلاف رؤية الشاهد خطه بشهادته في الصك، أي: كتاب الشهادة، والقاضي خطه أو خط نائبه بقضائه بشيء في السجل الذي بديوانه، ولم يتذكر كل منهما ذلك... الخ. بتصرف عن (تيسير التحرير) (٩٦/٢)، التقرير والتحبير (٢٧٢/٤).

(١) قال في (شرح الكوكب المنير) (٤١١/٢ ـ ٤١٤): «لا تقبل رواية مجهول العدالة عند الأكثر منهم الإمام أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأصحابه والمالكية والشافعية.

وعند أحمد رواية ثانية: تقبل وفاقًا لأبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأكثر أصحابه، وابن فورك وسليم الرازي والمحب الطبري. ومن أصحابنا: الطوفي. كقبوله عقب إسلامه. وإطلاق القبول عن أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأصحابه نقله كثير من العلماء.

وقال ابن مفلح في (أصوله): وقالت الحنفية: إن رده جميعهم لم يقبل. وإن اختلفوا فيه قبل، وإن لم يرد ولم يقبل جاز قبوله؛ لظاهر عدالة المسلم ولم يجب. وجوز الحنفية القضاء بظاهر العدالة. أما اليوم فتعتبر التزكية؛ لغلبة الفسق. اهـ. =

[المراسيل]

ولا تقبل المراسيل(١)، ....

= ونقل البرماوي عن صاحب (البديع) وغيره من الحنفية: أن أبا حنيفة إنما قبل ذلك في صدر الإسلام حيث الغالب على الناس العدالة. فأما اليوم فلا بد من التزكية لغلبة الفسق. اهـ.

وقال أبو المعالي: يوقف ويجب الكف في التحريم إلى الظهور احتياطًا. فلو كنا على اعتقاد في حل شيء فروى لنا مستور تحريمه، فالذي أراه: وجوب الانكفاف عما كنا نستحله إلى تمام البحث عن حال الراوي. قال: وليس ذلك حكما بالحظر للترتيب على الرواية، وإنما هو توقف في الأمر. والتوقف في الإباحة يتضمن الإحجام، وهو معنى الحظر. فهو إذا حظر مأخوذ من قاعدة ممهدة. وهي (التوقف عند عدم بدو ظواهر الأمور إلى استبانتها). فإذا ثبتت العدالة فالحكم بالرواية إذ ذاك اهـ». (التحبير شرح التحرير) (١٩٠٠/٤).

وانظر: المدخل (١٠٠/١)، العدة في أصول الفقه (٩٣٦/٣ ـ ٩٣٧). الإبهاج (٣١٩/٢)، المسودة (٢٥٣/١)، رفع الحاجب (٣٨٣/٢)، اللمع (ص: ٤١)، شرح مختصر الروضة (١٤٦/٢)، كشف الأسرار (٥٨٦/٢)، تدريب الراوي (٣١٦/١)، الشذا الفياح (٢٤٧/١)، المقنع في علوم الحديث (ص: ٢٥٦)، توضيح الأفكار (١٨٥/١).

(١) قال السيوطي في (إتمام الدراية) (ص: ٦٠): المرسل أن يقول التابعي كبيرًا كان أو صغيرًا: قال رسول الله ﷺ كذا، أو فعل كذا.

[«المراد بالكبير هنا: أن يكون أكثر روايته عن صحابيٍّ، والمراد بالصغير: أن يكون أكثر روايته عن تابعي، وليس المراد الكِبَر والصغر في السنِّ». شبراوي] وإنما رُدَّ للجهل بحال السَّاقط؛ إذ يحتمل أن يكون صحابيًّا وأن يكون تابعيًّا، وعلى الثَّاني يحتمل أن يكون ضعيفًا وأن يكون ثقة، وعلى الثَّاني يحتمل أن يكون حمل عن صحابيٍّ وأن يكون حمل عن تابعيٍّ آخر، وعلى الثاني فيعود الاحتمال السابق، ويتعدَّد إلى ما لا نهاية له عقلًا، وإلى ستة أو سبعة استقراءً؛ إذ هو أكثر ما وجد من رواية بعض التابعين عن بعض؛ ولهذا لم يُصَوَّب قول من قال: «المرسل ما سقط منه الصحابي»؛ إذ لو عُرِفَ أنَّ السَّاقط صحابيٌّ لم يُرَدّ.

وكلام السيوطي هنا دقيق؛ لأن الصحابة كلهم عدول من عرف منهم ومن لم يعرف.

وتعريف (المرسل): ما رفعه التابعي إلى النبي ﷺ من غير واسطة. وهذا يشمل التابعي الكبير والصغير. =

خلافًا له(١)؛ إذ لعله لو عين شيخه عرفنا فسقه إلا إذا عَضَدَه إرسالُ غيره(٢).

= أما علماء الأصول فالمرسل عندهم: ما رفعه غير الصحابي إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وقولنا: (غير الصحابي) يشمل ما رفعه التابعي كالحسن البصري، أو تابع التابعي كمالك، أو من فوقهم كتابع تابع التابعي.

«وحكم المرسل التوقف عند جمهور العلماء؛ لأنه لا يدرى أن الساقط ثقة أو لا؛ لأنَّ التابعي قد يروي عن التابعي وفي التابعين ثقات وغير ثقات.

وعند أبي حنيفة ومالك: المرسل مقبول مطلقًا، وهم يقولون: إنما أرسله لكمال الوثوق والاعتماد؛ لأنَّ الكلام في الثقة ولو لم يكن عنده صحيحًا لم يرسله ولم يقل: قال رسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وعند الشافعي: إن اعتضد بوجه آخر مرسل أو مسند ــ وإن كان ضعيفًا ــ قبل.

وعن أحمد قولان. وهذا كله إذا علم أن عادة ذلك التابعي أن لا يرسل إلا عن الثقات، وإن كانت عادته أن يرسل عن الثقات وعن غير الثقات، فحكمه التوقف بالاتفاق كذا قيل. وفيه تفصيل أزيد من ذلك ذكره السخاوي في (شرح الألفية)». مقدمة في أصول الحديث، عبد الحق الدهلوي (ص: ٤٢ ــ ٤٤). وانظر كذلك حكم المرسل مفصلًا في (قواعد التحديث)، للقاسمي (ص: ٢٢٠) فما بعد.

(١) أي: لأبي حنيفة كما في تعليق (ش) [أ: ٩]. قال الحافظ ابن كثير: «وقد ذكر مسلم في (مقدمة كتابه) أنَّ المرسل في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة، وكذا حكاه ابن عبد البر عن جماعة أصحاب الحديث.

وقال ابن الصلاح: وما ذكرناه من سقوط الاحتجاج بالمرسل والحكم بضعفه، هو الذي استقر عليه آراء جماعة حفاظ الحديث ونقاد الأثر، وتداولوه في تصانيفهم. قال: والاحتجاج به مذهب مالك وأبي حنيفة وأصحابهما في طائفة. والله أعلم. قلت: وهو محكي عن الإمام أحمد بن حنبل في رواية». اختصار علوم الحديث (ص: ٤٦). شرح النووي على صحيح مسلم (١٣٢/١)، مقدمة ابن الصلاح (ص: ٣١)، الشذا الفياح (١٥٠/١)، النكت على كتاب ابن الصلاح (٥٦٩/٢)، الكفاية (ص: ٣٦٥)، المنهل الروي (ص: ٤٢)، وانظر تعليقنا السابق.

(٢) قال الحافظ: «فإن عرف من عادة التابعي أنه لا يرسل إلا عن ثقة، فذهب جمهور المحدثين=

[مراسيل الصحابة]

وقد استثني مراسيل الصحابة؛ لعدالتهم[1].

= إلى التوقف؛ لبقاء الاحتمال، وهو أحد قولي أحمد، وثانيهما: ـ وهو قول المالكيين والكوفيين ـ: يقبل مطلقًا، وقال الشافعي: يقبل إن اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين الطريق الأولى، مسندًا أو مرسلًا، ليرجح احتمال كون المحذوف ثقة في نفس الأمر.

ونقل أبو بكر الرازي من الحنفية، وأبو الوليد الباجي من المالكية: أن الراوي إذا كان يرسل عن الثقات وغيرهم لا يقبل مرسله اتفاقًا». نزهة النظر (ص: ١٠١ ـ ١٠٢)، وانظر: اليواقيت والدرر (٥٠٢/١)، قفو الأثر (٦٦/١)، مقدمة ابن الصلاح (ص: ٤٩ ـ ٥٠).

(١) أ. مراسيل الصحابة في حكم المسند فهي حجة ولا عبرة بشذوذ من شذ. ويدل لذلك:

١ ـ اتفاق الأمة على قبول رواية ابن عباس وأمثاله من أصاغر الصحابة مع إكثارهم من الرواية فبعض روايتهم عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مراسيل.

٢ ـ وأيضًا فإن الصحابة قد علمت عدالتهم، فلا يروون إلا عن صحابي غالبًا وإن رووا عن غيره نادرًا فلا يروون إلا عمن علموا عدالته.

ب ـ وأما مراسيل التابعين فمن بعدهم فهي حجة عند مالك وأحمد في رواية وأبي حنيفة. وغير حجة عند الشافعي وأهل الحديث إلا مراسيل سعيد بن المسيب. انظر: مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ١٦٩ ـ ١٧٠). وانظر: إرشاد الفحول (١٧٣/١)، البحر المحيط (٤٥٨/٣)، قواطع الأدلة (٣٨٥/١)، الإحكام، للآمدي (١٣٦/٢)، التبصرة (ص: ٣٢٦)، نهاية السول (٦٩/٢). وانظر ذلك مفصلًا في (التحبير شرح التحرير) (٢١٣٦/٥) فما بعد.

قال ابن الصلاح: «مرسل الصحابي مثل ما يرويه (ابن عباس) وغيره من أحداث الصحابة عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولم يسمعوه منه؛ لأن ذلك في حكم الموصول المسند؛ لأن روايتهم عن الصحابة والجهالة بالصحابي غير قادحة؛ لأن الصحابة كلهم عدول والله أعلم». مقدمة ابن الصلاح (ص: ٣١).

قال الحافظ ابن كثير: «وقد حكى بعضهم الإجماع على قبول مراسيل الصحابة. وذكر ابن الأثير وغيره في ذلك خلافًا. ويحكى هذا المذهب عن الأستاذ أبي إسحاق الاسفرائيني؛ لاحتمال تلقيهم عن بعض التابعين». اختصار علوم الحديث (ص: ٤٦).

[مراسيل ابن المسيب]

واستثنى الشافعي مراسيل ابن المسيب؛ إذ فتشت فوجدت مسانيد(١).

[كثير الرواية ولم يحتملها صحبته]

ولا رواية كثير الرواية ولم يحتملها صحبته(٢).

[لا يرد بما لا ينفي ظن الصدق]

ولا رد بما لا ينفي ظنَّ الصدق، فلا يشترط فقهُ الراوي، ولا علمه بالعربية(٣)،

---

(١) جاء في (الكفاية): «عن يحيى بن معين أنه قال: أصح المراسيل مراسيل سعيد بن المسيب. وعن أحمد بن حنبل أنه قال: مرسلات سعيد بن المسيب أصح المراسيل. قال الخطيب: أخبرنا القاضي طاهر بن عبد الله الطبري قال: ثنا أبو طاهر محمد بن عبد الرحمن المخلص، قال: ثنا أبو بكر أحمد بن عبد الله بن سيف، قال: حدثنا المزني قال: قال الشافعي: وإرسال بن المسيب عندنا حسن». انظر ذلك مفصلاً في (الكفاية في علم الرواية)، للخطيب البغدادي (ص: ٤٠٤ ـ ٤٠٥).
قال الحافظ ابن كثير: «وأما الشافعي فنص على أن مرسلات سعيد بن المسيب حسان، قالوا: لأنه تتبعها فوجدها مسندة. والله أعلم. والذي عول عليه كلامه في (الرسالة) أن مراسيل كبار التابعين حجة إن جاءت من وجه آخر ولو مرسلة، أو اعتضدت بقول صحابي أو أكثر العلماء، أو كان المرسل لو سمى لا يسمي إلا ثقة، فحينئذ يكون مرسله حجة، ولا ينتهض إلى رتبة المتصل. قال الشافعي: وأما مراسيل غير كبار التابعين فلا أعلم أحد أقبلها». اختصار علوم الحديث (ص: ٤٦).

(٢) عطف على قوله: (ولا تقبل المراسيل). ويحتاج الناظر فيه إلى معرفة المواليد والوفيات، ومن رووا عنه وروى عنهم.

(٣) «ولا يشترط أن يكون فقيهًا عند الأكثرين سواء خالفت روايته القياس أم لا. وشرط عيسى بن أبان فقه الراوي؛ لتقديم الخبر على القياس، ولهذا رد حديث المصراة، وتابعه أكثر متأخري الحنفية، ومنهم الدبوسي، وأما الكرخي وأتباعه فلم يشترطوا ذلك، بل قبلوا خبر=

....

= كل عدل إذا لم يكن مخالفا للكتاب أو السنة المشهورة، ويقدم على القياس. قال أبو اليسر منهم: وإليه مال أكثر العلماء.
قال صاحب (التحقيق): وقد عمل أصحابنا بحديث أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: «إذا أكل أو شرب ناسيا»، وإن كان مخالفا للقياس، حتى قال أبو حنيفة: لولا الرواية لقلت بالقياس، وقد ثبت عن أبي حنيفة أنه قال: ما جاءنا عن الله عَزَّوَجَلَّ وعن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ فعلى الرأس والعين.
واحتج أبو حنيفة في مواضع كثيرة على تقدير الحيض وغيره بمذهب أنس بن مالك رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ مقلدًا له، فما ظنك بأبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ مع أنه أفقه من أنس؟ قال: ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه في الراوي، فثبت أنه قول محدث..». البحر المحيط (٣/٣٧٢).
قال الرازي في (المحصول) (٤/٤٢٢ ـ ٤٢٣): «لا يشترط كون الراوي فقهيًا سواء كانت روايته موافقة للقياس، أو مخالفة له، خلافًا لأبى حنيفة ـ رحمه الله ـ فيما يخالف القياس، ولنا الحجة في ذلك من الكتاب، والسنة، والعقل.
أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]. فوجب أن لا يجب التبين في غير الفاسق سواء كان عالمًا أو جاهلًا.
وأما السنة فقوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «نضر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها.. إلى قوله: فرب حامل فقه ليس بفقيه» [ابن حبان (٦٧)، الترمذي (٢٦٥٦) من حديث زيد بن ثابت، وقال: في الباب عن ابن مسعود. وقال: حديث زيد بن ثابت حسن، أبو داود (٣٦٦٠)، والنسائي (٥٨٤٧)، وابن النجار عن ابن مسعود، والدارقطني في (الأفراد)، وابن جرير، وابن عساكر عن أنس].
وأما العقل فهو أن خبر العدل يفيد ظن الصدق فوجب العمل به لما تقدم من أن العمل بالظن واجب». وانظر: المقنع في علوم الحديث، لابن الملقن (ص: ٢٤٤)، النكت على مقدمة ابن الصلاح (٣/٣٢٧)، رفع الحاجب (٢/٤٠٧).
ولكنا نقول: إن ذلك من حيث القبول أو الرد لا من حيث الترجيح بين الروايات؛ لأن الترجيح يكون بحال الرَّاوي وذلك من وجوه،
منها: كثرة الرُّواة؛ لأنَّ احتمال الكذب والوَهْم على الأكثر، أبعد من احتماله على الأقل.=

ولا شهرة نسبه(١).

ولا يرد مرفوع وقفه غيره، ولا مسند أرسله غيره(٢)، ولا زيادة نقلها وحده؛ لاحتمال غفلة الممسك، وتعدد المجلس(٣).

= ومنها: قِلَّة الوسائط، أي: عُلو الإسْنَاد، حيث الرِّجال ثقات؛ لأنَّ احتمال الكذب والوهم فيه أقل.

ومنها: فقه الرَّاوي، سَوَاء كان الحديث مَرْويًا بالمعنى، أو اللفظ؛ لأنَّ الفقيه إذا سمع ما يمتنع حمله على ظاهره بَحَث عنه حتَّى يطلع على ما يزول به الإشْكَال، بخلاف العامي.

ومنها: علمه بالنَّحو؛ لأنَّ العالم به يتمكَّن من التحفُّظ عن مواقع الزَّلل ما لا يتمكَّن منهُ غيره.

ومنها: علمه باللُّغة. ومنها: حفظهُ، بخلاف من يعتمد على كتابه.

ومنها: أفضليتهُ في أحد الثَّلاثة، بأن يكونَا فَقِيهين، أو نَحَويين، أو حافظين، وأحدهما في ذلك أفضل من الآخر.

ومنها: زيادةُ ضبطه، أي اعتناؤه بالحديث، واهتمامه به.

ومنها: شُهرته؛ لأنَّ الشُّهرة تمنع الشَّخص من الكذب، كما تمنعهُ من ذلك التقوى. انظر: تدريب الراوي (١٩٨/٢ ـ ٢٠٠).

(١) هذا من حيث القبول والرد، أما من حيث الترجيح فقد قال في (المحصول): «رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله». المحصول (٤٢٠/٥) وانظر: البحر المحيط، للزركشي (٤٥٠/٤)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٦١٦/٤)، التقرير والتحرير (٣٩/٣).

(٢) قال الشيرازي في (اللمع) (ص: ٨٢ ـ ٨٣): «فأما إذا انفرد بنقل حديث واحد لا يرويه غيره لم يرد خبره، وكذلك لو انفرد بإسناد ما أرسله غيره، أو رفع ما وقفه غيره، أو بزيادة لا ينقلها غيره. قال بعض أصحاب الحديث: يرد، وقال أصحاب أبي حنيفة رحمه الله: إذا لم ينقل الأصل لم يقبل. وهذا خطأ؛ لأنه يجوز أن يكون أحدهم سمع الحديث كله والآخر سمع بعضه، أو أحدهم سمعه مسندًا أو مرفوعًا فلا تترك رواية الثقة لذلك». اللمع (٨٢/١ ـ ٨٣).

(٣) «وتقبل زيادة ثقة ضابط في الحديث لفظًا أو معنى، يعني سواء كانت الزيادة في لفظ الحديث أو في معناه إن تعدد المجلس عند جماهير العلماء، وحكاه بعضهم إجماعًا.=

....

= أو اتحد المجلس وتصورت غفلة من فيه عادة على الصحيح، أو جهل الحال بأن شككنا: هل كان في المجلس من يتصور غفلته أو لا؟ وهل كانت الزيادة في مجلس واحد، أو أكثر؟ وعلى كل حال: فالصحيح القبول، وهو ظاهر (الروضة) وغيرها، وقطع بذلك البرماوي. وقال: هو كما إذا تعدد المجلس. قال ابن مفلح: هذا أولى. وظاهر كلام القاضي وغيره: أنه كاتحاد المجلس، وقاله الشيخ تقي الدين، فيعطى حكمه. وقال: كلام أحمد وغيره مختلف في الوقائع، وأهل الحديث أعلم.

وعلم مما تقدم: أنه إن اتحد المجلس ولم يتصور غفلة من فيه عادة: أن زيادته لا تقبل، وهذا الصحيح عند الأكثر. وذكره بعضهم إجماعا. وقيل: إن كانت تتوفر الدواعي على نقلها. اختاره ابن السمعاني والتاج السبكي وألحقوها بما إذا كان في المجلس جماعة لا تتصور غفلتهم. وعنه: تقبل. وحكاه البرماوي عن جمهور الفقهاء والمحدثين، قال: ولهذا قبل النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ خبر الأعرابي عن رؤية الهلال مع انفراده. وقبل خبر ذي اليدين مع وجود أبي بكر وعمر رَضِيَاللَّهُعَنْهُ. وإن خالفت الزيادة المزيد في صورة من الصور التي قلنا بقبولها فيها تعارضا، أي: المزيد والزيادة. ذكره القاضي وغيره، ونقله الإبياري عن قوم، فعلى هذا يطلب مرجح لأحدهما. ونقل الإبياري أيضًا عن قوم تقديم الزيادة. قال: وهو الظاهر عندنا إذا لم يكن بد من تطرق الوهم إلى أحدهما؛ لاستحالة كذبهما. وامتنع الحمل على تعمد الكذب، لم يبق إلا الذهول والنسيان، والعادة ترشد إلى أن نسيان ما جرى أقرب من تخيل ما لم يجر وحينئذ فالمثبت أولى. وقال ابن الصلاح: إن الزيادة إذا خالفت ما رواه الثقات فهي مردودة. وعند أبي الحسين: إن غيرت المعنى لا الإعراب قبلت وإلا فلا. وإن رواها الراوي مرة وتركها مرة أخرى فذلك كتعدد رواة قاله ابن الحاجب وابن مفلح والبرماوي وغيرهم: فيفصل فيه بين اتحاد سماعها من الذي روى عنه وتعدده. والمراد ما أمكن جريانه من الشروط والأقوال لا ما لا يمكن. وقيل: الاعتبار بكثرة المرات، وإن تساوت قبلت. وقيل: إن صرح بأنه سمع الناقص في مجلس والزائد في آخر قبلت. وإن عزاهما لمجلس واحد وتكررت روايته بغير زيادة، ثم روى الزيادة. فإن قال: كنت نسيت هذه الزيادة قبل منه، وإن لم يقل ذلك وجب التوقف في الزيادة... الخ». شرح الكوكب المنير (٥٤١/٢) فما بعد. =

ولا بمخالفة الراوي؛ إذ لعله أخطأ، والحجة في اللفظ، ولا بإنكار الشيخ لم يجزم به؛ إذ لعله نسي[1].

= والمسألة مبسوطة في مظانها من كتب المصطلح والأصول، وينظر مفصلًا في (المقنع في علوم الحديث)، لابن الملقن (ص: ١٩١)، البحر المحيط في أصول الفقه (٣/٣٨٥)، التحبير شرح التحرير (٥/٢٠٩٨) فما بعد، اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر، للمناوي (١/٤١٤ ـ ٤١٩)، وانظر: المسودة في أصول الفقه (ص: ٢٦٩)، التقرير والتحرير (٣/٣٩١)، تيسير التحرير (٣/١٥٦)، الإبهاج (٢/٣٤٧)، رفع الحاجب (٢/٤٣٤).

قال العلامة السخاوي: «زيادات الثقات مقبولة مطلقًا على الصحيح، سواء كانت من شخص واحد، بأن رواه مرة ناقصًا، ومرة أخرى وفيه تلك الزيادة، أو كانت الزيادة من غير من رواه ناقصًا، لكن بشرط عدم منافاتها للائق والأرجح، وقيل: بل مردودة مطلقا، وقيل: مردودة منه مقبولة من غيره.

وقال الأصوليون: إن اتحد المجلس ولم يحتمل غفلته عن تلك الزيادة غالبًا ردت، وإن احتمل قبلت عند الجمهور، وإن جهل تعدد المجلس فأولى بالقبول من صورة اتحاده، وإن تعدد يقينًا قبلت اتفاقًا، وهو فن فريد يتعين العناية به، ونظر الفقيه فيه أكثر». الغاية في شرح الهداية في علم الرواية، للسخاوي (ص: ١٨٠).

(١) قال الزركشي في (البحر): «ثم قال الإمام: إذا روى الراوي خبرًا، وكان الظاهر أنه لم يحط بمعناه فمخالفته للخبر لا تقدح في الخبر وإن لم يدر أنه ناس للخبر أو ذاكر لما عمل بخلافه، فالتعلق بالخبر؛ لأنه من أصول الشريعة، ونحن على تردد فيما يدفع التعلق به، فلا يدفع الأصل بهذا التردد، بل إن غلب على الظن أنه خالف الحديث قصدًا ولم نحققه، فهذا يعضد التأويل ويؤيده، ويحط مرتبة الظاهر، ويخص الأمر في الدليل الذي عضده التأويل.

وقال إلكيا وابن فورك: المختار أنا إن علمنا من حال الراوي أنه إنما حمل على ذلك بما علم من قصد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وجب اتباعه؛ لئلا يفضي إلى مخالفة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإن حمله على وجه استدلال أو تخصيصًا بخبر آخر فلا يجب اتباعه. =

. . . .

= قلت: وسكتا عن حالة ثالثة، وهي إذا لم يعلم الحال. وكأنها موضع الخلاف، وإليه يشير كلام القاضي عبد الوهاب في (الإفادة).

فالأحوال إذن ثلاثة:

أحدهما: أن يعلم من قصد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومخرج كلامه أن المراد الخصوص فيجب اتباع الراوي فيه.

الثاني: أن يعلم أنه خص الخبر بدليل آخر، أو ضرب من الاستدلال فيجب استعمال الخبر قطعًا.

الثالث: أن لا يعلم ما لأجله خص الخبر، وأمكن أن يكون بدليل، فهذا موضع الخلاف والراجح تقديم الخبر.

وقال الشيخ أبو حامد: إنما يقبل قول الراوي للخبر إذا كان الخبر محتملًا لمعنيين، قال: وأجمع المسلمون أنه إذا أريد به أحدهما فإذا فسره بأحد محتمليه أخذنا به كما في حديث: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا» [البخاري ومسلم] حيث فسره بالتفرق بالأبدان. فأما ما في غير ذلك فلا يقبل، وهذا مذهبنا، وبه قال الكرخي.

وذهب أبو حنيفة وأصحابه خلافًا للكرخي إلى أنه يخص عموم الخبر، وترك ظاهره بقول الراوي وبمذهبه ولا يقبل قوله في تفسير الخبر بأحد محتمليه، فالمكان الذي نقبل قوله فيه لا يقبلونه، والمكان الذي يقبلونه لا نقبله». البحر المحيط (٥٣١/٢ ـ ٥٣٢). وانظر: الإبهاج (٣٢٦/٢ ـ ٣٢٧)، المحصول (١٢٦/٣)، شرح مختصر الروضة (١٧٦/٢).

«واختار إمام الحرمين تفصيلًا في ذلك، وهو أنه إن تحققنا أن مخالفة الراوي كانت لنسيان الخبر أو لعدم فهمه له، فلا شك في وجوب اتباع الخبر، ولذلك إذا كان لورع في الراوي بأن يكون الخبر يقتضي ترخصًا والراوي شديد الورع فإنه تحمل المخالفة على أخذه بالاحتياط والمبالغة في الورع. وإن خفي عنا سبب المخالفة ولكن علمنا أنه خالف ما رواه عمدًا فالرجوع هنا إلى قوله؛ لأن الظاهر أنه لا يرتكب مثل هذه المخالفة إلا لمسوغ يقتضي مخالفة ما رواه. وإن خفي عنا أن المخالفة وقعت عمداً أو لسبب من الأسباب ولم نحط به علمًا فالواجب اتباع الخبر وترك ما ذهب إليه الصحابي الراوي.

وهذا التفصيل يرد عليه في قوله: إن المخالفة مني كانت عمدا فالظاهر أنه لا يرتكبها إلا=

وتقبل فيما يعم به البلوى[1]؛ لرجوع الصحابة إلى قول عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا في غسل الجنابة خلافًا للحنفية[2].

= المسوغ يقتضيها لما تقدم أن ذلك المسوغ يحتمل أن يكون راجحًا في نفس الأمر وأن يكون كذلك في ظنه ولا يكون مطابقًا لما ظنه فلا يترك ظاهر الخبر لهذا الاحتمال.
وأما تفصيل من تقدم ذكره فلا يخفي وجهه، والمتبع في ذلك غلبة الظن فمتى كان الظن راجحًا من جهة تعين اتباعها. وهذا كله إذا لم ينتشر قول الصحابي المخالف للخبر...». إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، للعلائي (ص: ٩٢ ـ ٩٣).
«وقال المازري في (شرح كتاب البرهان) مخالفة الراوي لما رواه على أقسام مخالفة بالكلية ومخالفة ظاهرة على وجه التخصيص وتأويل محتمل أو مجمل، وكل هذه الأقسام فيها الخلاف. قال إمام الحرمين: مذهب الشافعي اتباع روايته لا عمله، ومذهب أبي حنيفة اتباع عمله لا روايته. فإذا كان الحديث عامًّا فهل يخص بعمل راويه؟ وكذا إذا كان لفظ الحديث مجملا فصرفه الراوي إلى أحد محتملاته هل يصار إلى مذهبه؟ ففي ذلك خلاف. وقال الخطيب: ظاهر مذهب الشافعي أنه إن كان تأويل الراوي يخالف ظاهر الحديث رجع إلى الحديث، وإن كان أحد محتملاته الظاهرة رجع إليه». عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٢٤٨/٣).

(١) يعني يتكرر ويكثر وقوعه بين الناس فيحتاج الكثير منهم إلى معرفة حكمه.
(٢) والحديث في (صحيح مسلم) [٨١٣] عن عائشة زوج النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قالت: إن رجلا سأل رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الرجل يجامع أهله ثم يكسل، هل عليهما الغسل ـ وعائشة جالسة ـ؟ فقال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إني لأفعل ذلك أنا وهذه ثم نغتسل». و«مذهب الجمهور هو قبول أخبار الآحاد فيما تعم به البلوى، أي: فيما يعم التكليف به، وإن أكثر الحنفية خالف في ذلك قائلًا: إن ما تعم به البلوى تتوفر الدواعي إلى نقله فلا يقبل الا متواترًا، وأن الحق قبوله بدليل أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كانوا يقبلون خبر الواحد فيما تعم به البلوى كقبولهم خبر عائشة في وجوب الغسل من الجماع بدون إنزال وخبر رافع بن خديج في المخابرة؛ ولأن الراوي عدل جازم بالرواية وصدقة ممكن فلا يجوز تكذيبه مع إمكان صدقه؛ ولأن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس والخبر أولى من القياس؛ لأنه أصل له ومقدم عليه. =

....

= وما ذكره الحنفية في توجيه عدم قبوله يبطل بالوتر والقهقهة وخروج النجاسة من غير السبيل وتثنية الإقامة، فإن كل ذلك مما تعم به البلوى، وقد أثبتوه بخبر الواحد و(المخابرة) المزارعة ببعض ما يخرج من الأرض مشتقة من الخبار كسحاب، وهي الأرض الرخوة ذات الحجارة أو الخبراء وهي القاع ينبت السدر. وحديث رافع المذكور فيه النهي عن بعض أنواع المزارعة. كأن يشترط رب الأرض أن له ما نبت في بقعة معينة من الأرض كالبقعة التي تلي مجرى السيل؛ لأنه قد ينبت الزرع فيها دون غيرها كالعكس وغير ذلك مما هو مذكور في حديثه كاشتراط القصارة وما يسقى الربيع ونحو ذلك.

و(القصارة) ما بقي في السنبل من الحب بعدما يداس. والتحقيق هو قبول أخبار الآحاد فيما تعم به البلوى. ولم يزل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ومن بعدهم يقبلون أخبار الآحاد فيما يعم التكليف به كالصلاة والطهارة والصوم وغير ذلك؛ ولأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد يبلغ الشاهد ويأمره بتبليغ الغائب. انظر: مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ١٧٢ ـ ١٧٣). قال الإمام الرازي: «فأما إذا اقتضى عملًا وكان البلوي به عاما فعندنا لا يجب رده، وعند الحنفية يجب رده لنا وجوه، أحدها: عموم قوله تعالى: ﴿وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وقوله: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦].

وثانيها: أن خبر الواحد العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدق فيكون العمل دافعًا لضرر مظنون فيكون واجبًا.

وثالثها: رجوع الصحابة إلى عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا في التقاء الختانين مع أن ذلك مما تعم به البلوي.

ورابعها: أن البلوي عام بمعرفة أحكام القيء والرعاف والقهقهة في الصلاة ووجوب الوتر مع أنهم يقبلون خبر الواحد فيه، وليس يعصمهم من ذلك أنه قد تواتر النقل بالوتر؛ لأن وجوبها يعم به البلوي ولم يتواتر نقله... الخ». انظر الأدلة ومناقشتها في (المحصول) (٤٤١/٤) فما بعد. قواطع الأدلة (٣٥٥/١) فما بعد، التبصرة (ص: ٣١٤ ـ ٣١٥)، البرهان، للجويني (ص: ٤١٠ ـ ٤١٢).

والحاصل أن أكثر الحنفية خالف في ذلك كما تقدم، وبيانه في (كشف الأسرار) حيث قال: «خبر الواحد إذا ورد موجبًا للعمل فيما يعم به البلوى، أي: فيما يمس الحاجة إليه في=

[ألفاظ الرواية]

ودرجات ألفاظ الصحابة: حدثني، أسمعني، شافهني، أخبرني، وما بمعناه، ثم: قال، ثم: من السنة، ثم: أمر الرسول، ثم: أمرنا. ويحمل على أمره عرفًا كما في ملازم الرئيس، ثم: كنا نفعل في عهده[1].

= عموم الأحوال لا يقبل عند الشيخ أبي الحسن الكرخي من أصحابنا المتقدمين، وهو مختار المتأخرين منهم. وعند عامة الأصوليين يقبل إذا صح سنده، وهو مذهب الشافعي وجميع أصحاب الحديث». كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (٣/٢٤).

(١) ذكر الإمام الغزالي في (المستصفى) (١/١٠٤): أن ألفاظ الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في نقل الأخبار عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على خمس مراتب». ثم بين ذلك في كلام مطول مع بيان تفاوتها على النحو الذي ذكره أبو حامد المطرزي هنا. وذكر الإمام الرازي أنها سبعة على النحو التالي: «(المرتبة الأولى): أن يقول الصحابي: سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول كذا، أو أخبرني رسول الله، أو حدثني رسول الله أو شافهني رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

(المرتبة الثانية): أن يقول: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كذا، فهذا ظاهره النقل إذا صدر عن الصحابي، وليس نصًّا صريحًا؛ إذ قد يقول الواحد منا: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، اعتمادًا على ما نقل إليه، وإن لم يسمعه منه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

أما إذا صدر عن غير الصحابي فليس ظاهره ذلك المرتبة.

(الثالثة): أن يقول: أمر رسول الله بكذا أو نهى عن كذا، وهذا يتطرق إليه الاحتمال الأول مع احتمال آخر، وهو أن مذاهب الناس في صيغ الأوامر والنواهي مشهورة فربما ظن ما ليس بأمر أمرًا، ولأجله اختلف الناس في أنه هل هو حجة أم لا؟ والأكثرون على أنه حجة؛ لأن الظاهر من حال الراوي أن لا يطلق هذا اللفظ إلا إذا تيقن مراد الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ولقائل أن يقول: لم لا يكفي فيه الظن؟ فإن قلت: لأن هذه الصيغة حجة فلو أطلقه الراوي مع تجويزه خلافه لكان قد أوجب على الناس ما يجوز أن لا يكون واجبًا عليهم، وذلك يقدح في عدالته؛ فنقول: على هذا لا يمكنكم العلم بأن هذا الراوي ما أطلق هذه اللفظة إلا بعد علمه بمراد الرسول إلا إذا علمتم أنه حجة، وأنتم إنما أثبتم كونه حجة بذلك، فلزم الدور. =

= وفي المسألة احتمال ثالث وهو أن قول الراوي: أمر الرسول بكذا ليس فيه لفظ يدل على أنه أمر الكل أو البعض دائمًا أو غير دائم فلا يجوز الاستدلال به إلا إذا ضم إليه قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة».
(المرتبة الرابعة): أن يقول الصحابي: أمرنا بكذا أو أوجب كذا ونهينا عن كذا وأبيح كذا. قال الشافعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: إنه يفيد أن الآمر هو الرسول عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ والكرخي خالف فيه. لنا وجهان، الأول: أن من التزم طاعة رئيس فإنه متى قال: أمرنا بكذا، فهم منه أمر ذلك الرئيس.. ألا ترى أن الرجل من خدم السلطان إذا قال في دار السلطان: أمرنا بكذا فهم كل أحد من كلامه أمر السلطان. الثاني: أن غرض الصحابي أن يعلمنا الشرع فيجب حمله على من صدر الشرع عنه دون الأئمة والولاة، فلا يحمل هذ القول على أمر الله تعالى؛ لأن أمره تعالى ظاهر للكل لا نستفيده من قول الصحابي، ولا على أمر جماعة الأمة؛ لأن ذلك الصحابي من الأمة، وهو لا يأمر نفسه.
(المرتبة الخامسة) أن يقول: الصحابي: من السنة كذا، فهم منه سنة الرسول عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ للوجهين المذكورين. فإن قلت: هذا غير واجب للخبر والعقل. أما الخبر فقوله: عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها». وعنى به سنة غيره. وأما العقل فهو أن السنة مأخوذة من الاستنان، وذلك غير مختص بشخص دون شخص. قلت: لا يمتنع ما ذكرتموه بحسب اللغة، ولكن بحسب الشرع يفيد ما قلنا.
(المرتبة السادسة): أن يقول الصحابي: عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال قوم: يحتمل أن يقال: إنه أخبره إنسان آخر عن الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو لم يسمعه منه، وقال آخرون: بل الأظهر أنه سمعه منه.
(المرتبة السابعة): قوله الصحابي: كنا نفعل كذا فالظاهر أنه قصد أن يعلمنا بهذا الكلام شرعًا ولن يكون كذلك إلا وقد كانوا يفعلونه في عهد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع علمه بذلك، ومع أنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما كان ينكر ذلك عليهم. وهذا يقتضي كونه شرعًا عامًّا. فأما إذا قال الصحابي قولًا لا مجال للاجتهاد فيه فحسن الظن به يقتضي أن يكون قاله عن طريق، فإذا لم يمكن الاجتهاد فليس إلا السماع من النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ». المحصول (٤/٤٤٥ ـ ٤٤٩)، وانظر هذه المراتب مع الزيادة عليها في (البحر المحيط) (٥/٤٥٠) فما بعد.

وأما غير الصحابي[1]، فإن قصد الشيخ إسماعه ولو إجمالًا قال: أسمعني، أخبرني، حدثني، وإن لم يقصد تعيّن: سمعت[2].

وإن قرأ على الشيخ فقال: هو كذلك جاز: أخبرني؛ لأن الإخبار ولو

---

(١) ذكر الرازي أنها سبعة، ثم بين ذلك في كلام مطول. انظر: المحصول (٤/٤٥٠) فما بعد، وكذلك السبكي في (الإبهاج) (٢/٣٣١) فما بعد. وانظر: البحر المحيط (٥/٤٦٤) فما بعد. وفي (اختصار علوم الحديث) النوع الرابع والعشرون، كيفية سماع الحديث وتحمله وضبطه، قال: وأنواع تحمل الحديث ثمانية. (السماع، القراءة على الشيخ حفظًا أو من كتاب وهو العرض، الإجازة، المناولة، المكاتبة، إعلام الشيخ أن هذا الكتاب سماعه من فلان، الوصية، الوجادة).

قال السيوطي في (إتمام الدراية) (ص: ٧٢): «صيغ الأداء التي يروى بها الحديث؛ فيها وفي مراتبها وكيفيتها خلاف طويل، وقد جزمنا بما هو المشهور عند المتأخرين، وعليه العمل». انظر ذلك في (إتمام الدراية).

فَصَّلَ السيوطيُّ بيان (أقسام طرق تحمل الحديث ومجامعها) في (تدريب الراوي)، بدءًا من (٢/ص: ٨). وانظر: مقدمة ابن الصلاح، طرق نقل الحديث وتحمله (ص: ٨٦). وينظر (اختصار علوم الحديث) النوع الرابع والعشرون، كيفية سماع الحديث وتحمله وضبطه، الشذا الفياح (١/٣٧٤)، فما بعد، توجيه النظر (١/٤٧٩).

(٢) (السِّمَاعُ مِنْ لَفْظِ الشَّيْخِ): صورته: أن يقرأ الشيخ، ويسمع الطالب، سواء قرأ الشيخ من حفظه أو كتابه، وسواء سمع الطالب وكتب ما سمعه، أو سمع فقط ولم يكتب. رتبته: السماع أعلى أقسام طرق التحمل عن الجماهير.

ألفاظ الأداء: ١ ـ قبل أن يشيع تخصص بعض الألفاظ لكل قسم من طرق التحمل، كان يجوز للسامع من لفظ الشيخ أن يقول في الأداء: سمعت أو حدثني أو أخبرني أو أنبأني أو قال لي أو ذكر لي. ٢ ـ وبعد أن شاع تخصيص بعض الألفاظ لكل قسم من طرق التحمل، صارت ألفاظ الأداء على النحو التالي: للسماع: سمعت أو حدثني، للقراءة: أخبرني. للإجازة: أنبأني. لسماع المذاكرة: قال لي أو ذكر لي». تيسير مصطلح الحديث (ص: ١٢٣)، وانظر: اختصار علوم الحديث (ص: ١٠٤ ـ ١٠٥).

مجازًا: (كل ما يتضمن إعلامًا)[١].

وإن سكت لم يرو إلا إذا علم أن السكوت إجابة[٢].

---

(١) (القراءة على الشيخ): ويسميها أكثر المحدثين (عَرْضا). صورتها: أن يقرأ الطالب والشيخ يسمع، سواء قرأ الطالب، أو قرأ غيره وهو يسمع، وسواء كانت القراءة من حفظ أو من كتاب، وسواء كان الشيخ يُتَبِّعُ للقارئ من حفظه أو أمسك كتابه هو، أو ثقة غيره.
حكم الراوية بها: الراوية بطريق القراءة على الشيخ رواية صحيحة بلا خلاف في جميع الصور المذكورة إلا ما حُكي عن بعض من لا يعتد به من المتشددين.
رتبتها: اختلف في رتبتها على ثلاثة أقوال، مساوية للسماع: رُوي عن مالك والبخاري، ومعظم علماء الحجاز والكوفة.
أدني من السماع: روي عن جمهور أهل المشرق، وهو الصحيح.
أعلي من السماع: روي عن أبي حنيفة وابن أبي ذئب، ورواية عن مالك.
ألفاظ الأداء: ١ ـ الأحوط: قرأت على فلان، أو قرئ عليه وأنا أسمع فأقَرَّ به. ٢ ـ ويجوز: بعبارات السماع مقيدة بلفظ القراءة كـ (حدثنا قراءة عليه). ٣ ـ الشائع الذي عليه كثير من المحدثين: إطلاق لفظ: (أخبرنا) فقط دون غيرها». تيسير مصطلح الحديث (ص: ١٢٤).
وانظر: اختصار علوم الحديث (ص: ١٠٥)، التقييد والإيضاح (ص: ١٦٨)، الشذا الفياح (ص: ١٩١)، الغاية (ص: ٩٨)، المقنع (ص: ٢٩٧)، توضيح الأفكار (١٨٧/٢)، المنهل الروي (ص: ٨٨).

(٢) «إذا قرأ القارئ على الشيخ قائلًا: أخبرك فلان أو قلت: أخبرنا فلان أو نحو ذلك، والشيخ ساكت مصغ إليه فاهم لذلك غير منكر له فهذا كاف في ذلك. واشترط بعض الظاهرية وغيرهم إقرار الشيخ نطقًا، وبه قطع الشيخ أبو إسحاق الشيرازي وأبو الفتح سليم الرازي وأبو نصر بن الصباغ من الفقهاء الشافعيين. قال أبو نصر: ليس له أن يقول: حدثني أو أخبرني وله أن يعمل بما قرئ عليه. وإذا أراد روايته عنه قال: قرأت عليه أو قرئ عليه وهو يسمع.
وفي حكاية بعض المصنفين للخلاف في ذلك أن بعض الظاهرية شرط إقرار الشيخ عند تمام السماع بأن يقول القارئ للشيخ (وهو كما قرأته عليك؟) فيقول: نعم. والصحيح=

وإن أجاز له جاز في الأصح، ويقول: أجازني، أخبرني إجازة[1].

= أن ذلك غير لازم، وأن سكوت الشيخ على الوجه المذكور نازل منزلة تصريحه بتصديق القارئ اكتفاء بالقرائن الظاهرة. وهذا مذهب الجماهير من المحدثين والفقهاء وغيرهم والله أعلم». مقدمة ابن الصلاح (ص: ٨٠)، وانظر: التقييد والإيضاح، للحافظ العراقي (ص: ١٧١)، الشذا الفياح (١/٢٨٦)، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار (٢/١٩١).

وفي (الإبهاج) (٢/٣٣٣): «الرابعة: أن يقرأ على الشيخ ويقول بقوله هل سمعته فيسكت الشيخ ويغلب على ظن القارئ بقرينة الحال إجابته له فيجب العمل به بلا خلاف. وأما جواز الرواية فالجمهور من المحدثين وغيرهم عليها؛ لأن سكوته نازل منزلة تصريحه بتصديق القارئ. وشرط قوم إقرار الشيخ نطقًا وبه قطع الشيخ أبو اسحاق الشيرازي وسليم الرازي وأبو نصر الصباغ».

(١) (الإجازة): الأذن بالرواية لفظًا أو كتابة.

صورتها: أن يقول الشيخ لأحد طلابه: أَجَزْتُ لك أن تروي عني صحيح البخاري.

أنواعها: للإجازة أنواع كثيرة، منها:

١ ـ أن يُجيز الشيخُ مُعَيَّنا لمعَيَّنٍ: كأجزتك صحيح البخاري، وهذا النوع أعلى أنواع الإجازة المجَرَّدة عن المناولة.

٢ ـ أن يُجيز مُعَيَّنا بغير مُعَيَّن: كأجزتك رواية مَسْمُوعاتي.

٣ ـ أن يُجيز غير مُعَيَّن بغير مُعَيَّن: كأجزتُ أهل زماني رواية مسموعاتي.

٤ ـ أن يُجيز بمجهول أو لمجهول: كأجزتك كتاب السُّنَن، وهو يَرْوي عددا من السُّنَنِ، أو أجزت لمحمد بن خالد الدمشقي، وهناك جماعة مشتركون في هذا الاسم.

٥ ـ الإجازة للمَعْدوم: فإما أن تكون تَبَعا لموجود، كأجزت لفلان ولم يُوْلَد له، وإما أن تكون لمعدوم استقلالا، كأجزت لمن يولد لفلان. حكمها: أما النوع الأول منها فالصحيح الذي عليه الجمهور واستقر عليه العمل جواز الراوية والعمل بها، وأبطلها جماعات من العلماء، وهو أحدي الروايتين عن الشافعي. أما بقية الأنواع فالخلاف في جوازها أشد وأكثر، وعلى كل حال فالتحمل والرواية بهذا الطريق ـ أي: الإجازة ـ تحمل هزيل ما ينبغي التساهل فيه. ألفاظ الأداء: الأولى: أن يقول: أجاز لي فلان. ويجوز بعبارات السماع والقراءة مقيدة مثل: (حدثنا إجازة) أو (أخبرنا إجازة). اصطلاح المتأخرين:=

وإن كتب إليه وظن أنه خطه جاز، ويقول: أخبرني كتابة، كتب إلي[1].

وإن أشار إلى كتاب فقال: سمعته جاز أن يرويه في الأصح، وهو المناولة[2].

= (أنبأنا) واختاره صاحب كتاب (الوجازة). تيسير مصطلح الحديث (ص: ١٢٤ ـ ١٢٥). وكتاب: (الوجازة في تجويز الإجازة)، لأبي العباس، الوليد بن بكر المَعْمَري. وانظر: اختصار علوم الحديث (ص: ١١٤ ـ ١١٥).

(١) (الكتابة): صورتها: أن يكتب الشيخ مَسْمُوعَهُ لحاضر أو غائب بخطه أو أمره.
وهي نوعان: ١ ـ مقرونة بالإجازة: كأجزتك ما كتبت لك أو إليك ونحو ذلك. مُجَرَّدة عن الإجازة: كأن يكتب له بعض الأحاديث ويرسلها له، ولا يجيزه بروايتها.
حكم الرواية بها: ١ ـ أما المقرونة بالإجازة: فالرواية بها صحيحة، وهي في الصحة والقوة كالمناولة المقرونة. ٢ ـ وأما المُجَرَّدَة عن الإجازة: فمنع الرواية بها قوم، وأجازها آخرون، والصحيح الجواز عند أهل الحديث لإشعارها بمعني الإجازة. ينظر ذلك مفصلا في (تدريب الراوي) (٢/٥٥ ـ ٥٦).
أما (الوِجَادَة) ـ بكسر الواو ـ: فهي مصدر (وَجَدَ)، وهذا المصدر مولد غير مسموع من العرب.
صورتها: أن يجد الطالب أحاديث بخط شيخ يرويها، يعرفه الطالب، وليس له سماع منه ولا إجازة.
والرواية بالوجادة من باب بالمنقطع، لكن فيها نوع اتصال.
ألفاظ الأداء: يقول الواجد: وجَدْتُ بخط فلان أو قرأت بخط فلان كذا، ثم يسوق الإسناد والمتن. تيسير مصطلح الحديث (ص: ١٢٨)، تدريب الراوي (٢/٦٠)، مقدمة ابن الصلاح (ص: ١٠١ ـ ١٠٢)، التقييد والإيضاح (ص: ٢٠٠)، الشذا الفياح (١/٣٢٤)، المقنع (ص: ٣٣٤)، المنهل الروي (ص: ٩١)، اختصار علوم الحديث (ص: ١٢٠ ـ ١٢٤).

(٢) (المناولة) نوعان، ١ ـ مقرونة بالإجازة: وهي أعلي أنواع الإجازة مطلقًا.
ومن صورها: أن يدفع الشيخ إلى الطالب كتابه ويقول له: هذا روايتي عن فلان فاروه عني، ثم يبقيه معه تمليكا أو إعارة لينسخه. ٢ ـ مُجَرَّدة عن الإجازة: وصورتها أن يدفع الشيخ=

والأصح أنه يجوز النقل بالمعنى بشرط المطابقة؛ إذ لم يمارس الصحابة تكرار الألفاظ(١).

= إلى الطالب كتابه مقتصرا على قوله: هذا سماعي.
حكم الرواية بها: ١ ـ أما المقرونة بالإجازة: فتجوز الرواية بها، وهي أدني مرتبة من السماع والقراءة على الشيخ. ٢ ـ وأما المجردة عن الإجازة: فلا تجوز الرواية بها على الصحيح.
ألفاظ الأداء: ١ ـ الأحسن: أن يقول: ناولني أو ناولني وأجاز لي إن كانت المناولة مقرونة بالإجازة. ٢ ـ ويجوز بعبارات السماع والقراءة مقيدة مثل: حدثنا مناولة، أو أخبرنا مناولة وإجازة». تيسير مصطلح الحديث (ص: ١٢٥ ـ ١٢٦)، وانظر ذلك مفصلا في (تدريب الراوي) (٤٥/٢)، وانظر: المقنع في علوم الحديث (ص: ٣٢٥)، المنهل الروي (ص: ٩٠)، الغاية في شرح الهداية في علم الرواية (ص: ١٠٣ ـ ١٠٤)، اختصار علوم الحديث (ص: ١١٨).

(١) قال الحافظ ابن حجر: «وأما الرواية بالمعنى: فالخلاف فيها شهيرٌ:
١ ـ والأكثر على الجواز أيضًا، ومِن أقوى حججهم الإجماع على جواز شرح الشريعة للعَجَمِ بلسانهم للعارف به، فإذا جاز الإبدال بلغةٍ أخرى فجوازه باللغة العربية أَولى.
٢ ـ وقيل: إنما تجوز في المفردات دون المركَّبات.
٣ ـ وقيل: إنما تجوز لمن يَسْتَحْضِرُ اللفظَ؛ ليتمكن من التصرف فيه.
٤ ـ وقيل: إنما تجوز لمن كان يحفظ الحديث فنسي لفظَهُ وبقي معناه مرتسمًا في ذهنه، فله أن يَرْوِيَهُ بالمعنى لمصلحةِ تحصيل الحكم منه، بخلافِ مَن كان مستحضرًا للفظه». نزهة النظر (ص: ٢٢٩)، اليواقيت والدرر (١١٣/٢).
وقال الحافظ ابن كثير: «وأما روايته الحديث بالمعنى: فإن كان الراوي غير عالم ولا عارف بما يحيل المعنى فلا خلاف أنه لا تجوز له روايته الحديث بهذه الصفة. وأما إذا كان عالما بذلك، بصيرًا بالألفاظ ومدلولاتها، وبالمترادف من الألفاظ ونحو ذلك فقد جوز ذلك جمهور الناس سلفًا وخلفًا، وعليه العمل، كما هو المشاهد في الأحاديث الصحاح وغيرها، فإن الواقعة تكون واحدة، وتجيء بألفاظ متعددة، من وجوه مختلفة متباينة. ولما كان هذا قد يوقع في تغيير بعض الأحاديث، منع من الرواية بالمعنى طائفة آخرون من المحدثين=

ونقل بعض الحديث: إذا لم يتعلق بالباقي بحيث يغير المعنى(١).

فَصْلٌ
[القياس]

القياس: إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر؛ لاشتباههما في علة الحكم

= والفقهاء والأصوليين، وشددوا في ذلك آكد التشديد. وكان ينبغي أن يكون هذا هو الواقع، ولكن لم يتفق ذلك. والله أعلم». اختصار علوم الحديث (ص: ١٣٦). وانظر: التقييد والإيضاح (٢٢٦). وانظر الخلاف مفصلًا في (توجيه النظر إلى أصول الأثر)، لطاهر الجزائري الدمشقي (٦٧١/٢).

(١) قال الإمام النووي في (التقريب): «اختلف في رواية بعض الحديث الواحد دون بعض، فمنعه بعضهم مطلقًا بناء على منع الرواية بالمعنى، ومنعه بعضهم مع تجويزها بالمعنى إذا لم يكن رواه هو أو غيره بتمامه قبل هذا، وجوزه بعضهم مطلقًا. والصحيح التفصيل، وجوازه من العارف إذا كان ما تركه غير متعلق بما رواه بحيث لا يختل البيان، ولا تختلف الدلالة بتركه، وسواء جوزناها بالمعنى أم لا، رواه قبل تامًّا أم لا، هذا إن ارتفعت منزلته عن التهمة، فأما من رواه تامًّا فخاف إن رواه ثانيًا ناقصًا أن يتهم بزيادة أولًا، أو نسيان لغفلة وقلة ضبط ثانيًا فلا يجوز له النقصان ثانيًا ولا ابتداء إن تعين عليه أداؤه، وأما تقطيع المصنف الحديث في الأبواب فهو إلى الجواز أقرب، قال الشيخ: ولا يخلو من كراهة، وما أظنه يوافق عليه». انظر ذلك مفصلًا في (مقدمة ابن الصلاح) (ص: ١٢٠)، و(تدريب الراوي) (١٠٣/٢ ـ ١٠٤)، اختصار علوم الحديث (ص: ١٣٩)، الشذا الفياح (٣٦٤/١)، المنهل الروي (ص: ١٠٠)، توجيه النظر (٧٠٥/٢).

والحاصل أن تقطيع الحديث وتفرقته على الأبواب إلى الجواز أقرب، ومن المنع أبعد، قد فعله مالك، والبخاري، وغير واحد من أئمة الحديث. المقنع (١/ ٣٧٧). وقال ابن الصلاح: «ولا يخلو من كراهة»، وقال النووي: «وما أظنه يوافق عليه». الإرشاد (٤٧٠/١)، وانظر: هدي الساري (ص: ١٥)، قواعد التحديث (ص: ٢٢٥ ـ ٢٢٨)، وفتح المغيث (١٤٩/٣).

عند المثبت[1] في الأصح[2].

والفرع في مصطلح الفقهاء لمحل الحكم[3].

---

(١) وهو القائس ـ كما سيأتي ـ.

(٢) قوله: (في الأصح) يدل عليه ما ذكره الإمام الرازي من قوله: التعريف الثاني: ما ذكره أبو الحسين البصري وهو أنه (تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم) عند المجتهد وهو قريب. وأظهر منه أن يقال: (إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت) فلنفسر الألفاظ المستعملة في هذا التعريف.

أما الإثبات فالمراد منه القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه.

وقد يطلق لفظ (الإثبات) ويراد به الخبر باللسان؛ لدلالته على الحكم الذهني. وأما المثل فتصوره بديهي؛ لأن كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلًا للحار في كونه حارًّا، ومخالفًا للبارد في كونه باردًا، ولو لم يحصل تصور ماهية التماثل والاختلاف إلا بالاكتساب لكان الخالي عن ذلك الاكتساب خاليًا عن ذلك التصور فكان خاليًا عن هذا التصديق. ولما علمنا أننا قبل كل اكتساب نعلم بالضرورة هذا التصديق المتوقف على ذلك التصور علمنا أن حصول ذلك التصور غنى عن الاكتساب.. وأما المعلوم فلسنا نعني به مطلق متعلق العلم فقط، بل ومتعلق الاعتقاد والظن؛ لأن الفقهاء يطلقون لفظ المعلوم على هذه الأمور.. وقولنا: عند المثبت ذكرناه؛ ليدخل فيه القياس الصحيح والفاسد». المحصول (٥/١٠ ـ ١١) شرح مختصر الروضة (٣/٢٢٠ ـ ٢٢٢)، الإبهاج، للسبكي (٣/٣).

وفي (شرح الكوكب المنير) (٤/٦). «القياس اصطلاحًا، أي: في اصطلاح الأصوليين علماء الشريعة: (رد فرع إلى أصل بعلة جامعة). قاله القاضي وأبو الخطاب وابن البناء. وفي (التمهيد) أيضًا: تحصيل حكم الأصل في الفرع؛ لاشتباههما في علة الحكم. واختاره أبو الحسين البصري. قال ابن مفلح: ومراده تحصيل مثل حكم الأصل. ومعناه في (الواضح)، وقال: إنه أسد ما رآه. قال ابن مفلح: لكن هو نتيجة القياس لا نفسه» اهـ.

(٣) قال الشوكاني رحمه الله: «وعلى الجملة: إن الفقهاء يسمون محل الوفاق أصلًا، ومحل الخلاف فرعًا، ولا مشاحة في الاصطلاحات، ولا يتعلق بتطويل البحث في هذا كثير=

ثم القياس بإلغاء الفارق ينقح المناط كإلغاء نحو كونه أعرابيًّا مما لا يتعلق بالحكم في قصة الأعرابي[1].

= فائدة. فالأصل: هو المشبه به، ولا يكون ذلك إلا لمحل الحكم، لا لنفس الحكم، ولا لدليله. والفرع: هو المشبه، لا لحكمه.
والعلة: هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع. والحكم: هو ثمرة القياس، والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته لأصله». إرشاد الفحول (٢/١٠٥)، وقد فصل الإمام الرازي القول في المسألة الثانية في الأصل والفرع. انظر: المحصول (٥/١٦ ـ ١٨).

(١) «تنقسم العلة باعتبار مجاري الاجتهاد فيها إلى ثلاثة أقسام: تحقيق العلة وتنقيحها وتخريجها. إلا أن عادة الأصوليين جرت بإضافة هذه المصادر الثلاثة إلى أحد ألقاب العلة وهو المناط.
و(المناط) مشتق من النوط، وهو تعليق الشيء بشيء آخر؛ فلذا أطلق الفقهاء المناط على متعلق الحكم وهو العلة الجامعة بين الأصل والفرع.
الأول: تحقيق المناط: وهو البحث عن وجود العلة في الفرع والاجتهاد في تحقيقها فيه بعد النص عليها أو الاتفاق عليها في ذاتها وهو قسمان:
١ ـ أن تكون القاعدة الكلية منصوصة أو متفقًا عليها، وإنما يبحث المجتهد عن تحقيقها في آحاد الصور وتطبيقها على الجزئيات، فالقاعدة الكلية مثل قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]. والجزئي الذي حققت فيه إيجاب بقرة على من صاد وهو محرم حمارًا وحشيًا؛ للمماثلة بينهما في نظر المجتهد، وهذا النوع متفق عليه وليس من القياس في شيء.
٢ ـ البحث عن وجود العلة في الفرع بعد الاتفاق عليها في ذاتها كالعلم بأن السرقة هي مناط القطع فيحقق المجتهد وجودها في النباش؛ لأخذه الكفن من حرز مثله خفية.
الثاني: (تنقيح المناط): التنقيح في اللغة. التهذيب والتصفية فتنقيح المناط تهذيب العلة وتصفيتها بإلغاء ما لا يصلح للتعليل واعتبار الصالح له. مثال ذلك: قصة الأعرابي الذي جاء إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يضرب صدره وينتف شعره وهو يقول هلكت وأهلكت واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال له النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أعتق رقبة»، الحديث. فكونه أعرابيًّا، وكون الموطوءة زوجة، وكونه جاء يضرب صدره وينتف شعره مثلًا كلها أوصاف لا تصلح=

وبيان العلة في الأصل تخريج المناط، وإثباته في الفرع تحقيق المناط(١).

والقياس حجة؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ [الحشر: ٢](٢)؛ ولإجماع الصحابة،

= للتعليل فتلغى. فلو وطئ حضري سريته في نهار رمضان وجاء بتؤدة وطمأنينة يسأل عما يجب عليه لأجيب بوجوب الكفارة.

الثالث: تخريج المناط: وهو أن ينص الشارع على حكم دون علته فيستخرج المجتهد علته باجتهاده ونظره في محل الحكم. مثال ذلك: البر نص على حكمه وهو تحريم الربا دون العلة، فرأى المجتهد بعد البحث أنها الكيل مثلًا فقاس عليه الأرز ونحوه». انظر: مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ٢٩٢)، وانظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف (ص٧٨ ـ ٧٩)، الإحكام، للآمدي (٣/٣٣٦)، شرح التلويح (٢/١٦٣)، الموجز (ص: ٢٤٧ ـ ٢٥٠). وفي (شرح مختصر الروضة) (٣/٢٤٣): «فائدة: هذه الأنواع الثلاثة: تحقيق المناط، وتنقيحه، وتخريجه يشتبه بعضها ببعض خصوصًا على المبتدئ في النظر، فتحقيق الفرق بينهم مهم، وإن كان قد فهم مما قررناه.

(فتحقيق المناط): بيان وجود علة الأصل في الفرع، أو بيان وجود علة متفق عليها في محل النزاع، كبيان وجود الطواف المتفق عليه في الهرة في الفأرة ونحوها.

و(تنقيح المناط): تعيين وصف للتعليل من أوصاف مذكورة، كتعيين وقاع المكلف لإيجاب الكفارة من الأوصاف المذكورة في حديث الأعرابي.

و(تخريج المناط): هو استخراج العلة من أوصاف غير مذكورة، كاستخراج الكيل من حديث الربا دون الطعم والاقتيات وهي أوصاف الأصل. كذلك حكي عن الحسكفي في (جدله).

(١) «بيان العلة في الأصل (تخريج المناط) وإثباته في الفرع (تحقيق المناط). أي: إذا ظننا أو علمنا العلة ثم نظرنا وجودها في الفرع وظننا تحقيق المناط فهو تحقيق المناط». البحر المحيط (٤/٢٢٩).

(٢) وتمام الآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَخۡرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمۡ لِأَوَّلِ ٱلۡحَشۡرِۚ مَا ظَنَنتُمۡ أَن يَخۡرُجُواْۖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمۡ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْۖ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعۡبَۚ يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾. فمن العلماء من يرى أنَّ الاعتبار عامٌّ يشمل كلَّ شيءٍ فيه ردُّ الشَّيء على المثيل سواء في الاتِّعاظ، أو الحكم=

عَمِلَ به الخلفاءُ الأربعة، ولم ينكره الباقون.

وقالوا بالقياس في مسألة الجد والإخوة[1]، ....

= الشَّرعي فيدخل في ذلك القياس؛ لأنَّه رد الشَّيء إلى شبيهه، وتعديةٌ من أصلٍ إلى فرع.. والاستدلال بهذه الآية على القياس مع المناقشة والترجيح مبسوط في كتب الأصول، انظر: أحكام القرآن، للجصَّاص (٣١٧/٥)، أصول السَّرخسي (٩٣/٢) فما بعد، المحلَّى (٣٦٤/٩)، المستصفى (٢٩٣/١) فما بعد، النُّبذة الكافية (ص: ٦٢)، الإبهاج (٩/٣) فما بعد، المعتمد (٢٢٣/٢)، شرح التَّلويح (١١/٢)، المحصول (٧٣/٥)، حاشية العطَّار (٢٥٠/٢)، روضة النَّاظر (٢٨٥/١)، قواطع الأدلَّة (٩٢/٢) فما بعد، كشف الأسرار (١٠٨/٢)، (٣٠٦/٣) فما بعد، إرشاد الفحول (٣٤٠/١)، الإحكام، للآمديِّ (٩٠/١)، (٣٢/٤) فما بعد، الإمام في بيان أدلة الأحكام، للعزِّ بن عبد السَّلام (ص: ١٦٣)، الإنصاف، للبطليوسي (ص: ١٣٨)، الاجتهاد من كتاب التَّلخيص، لإمام الحرمين (ص: ١١٤)، البحر المحيط (٣٣٧/٢)، (١٩/٤ ـ ٢٠)، والتَّحبير شرح التَّحرير (٥٩٥/٢)، (٣٤٨٢/٧) فما بعد، والتَّقرير والتَّحبير (٣٢٥/٣) فما بعد.

(١) وفي بيان أن الصحابة يقيسون في فرض الجد مع الإخوة قال ابن القيم رحمه الله: «قال عبد الرزاق حدثنا سفيان الثوري عن عيسى بن أبي عيسى الخياط عن الشعبي قال: كره عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الكلام في الجد حتى صار جدًّا، وقال: إنه كان من رأي أبي بكر أن الجد أولى من الأخ. وذكر الحديث. وفيه: فسأل عنها زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فضرب له مثلًا بشجرة خرجت ولها أغصان قال: فذكر شيئًا لا أحفظه فجعل له الثلث. قال الثوري: وبلغني أنه قال: يا أمير المؤمنين شجرة نبتت فانشعب منها غصن، فانشعب من الغصن غصنان، فما جعل الغصن الأول أولى من الغصن الثاني وقد خرج الغصنان من الغصن الأول؟ قال: ثم سأل عليًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فضرب له مثلًا واديًا سال فيه سيل. فجعله أخا فيما بينه وبين ستة فأعطاه السدس. وبلغني أن عليًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين سأله عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جعله سيلًا، قال: فانشعب منه شعبة ثم انشعبت شعبتان فقال: أرأيت لو أن هذه الشعبة الوسطى تيبس أما كانت ترجع إلى الشعبتين جميعًا؟ قال الشعبي: فكان زيد يجعله أخًا حتى يبلغ ثلاثة هو ثالثهم، فإن زادوا على أعطاه الثلث، وكان على يجعله أخًا ما بينه وبين ستة وهو سادسهم، ويعطيه السدس، فإن زادوا على ستة أعطاه السدس وصار ما بقي بينهم. =

....

= وقال القاضي إسماعيل بن إسحاق: حدثنا إسماعيل بن أبي أويس حدثني عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه أخبرني خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه أن عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ لما استشار في ميراث الجد والإخوة قال زيد: وكان رأيي يومئذ أن الإخوة أحق بميراث أخيهم من الجد. وعمر بن الخطاب يرى يومئذ أن الجد أولى بميراث ابن ابنه من إخوته فتحاورت أنا وعمر محاورة شديدة فضربت له في ذلك مثلًا فقلت: لو أن شجرة تشعب من أصلها غصن ثم تشعب في ذلك الغصن خُوطَانِ [الخوط: ـ بالضم ـ الغضن الناعم لسنه، أو كل قضيب] ذلك الغصن يجمع الخوطَيْن دون الأصل ويغذوهما ألا ترى يا أمير المؤمنين أن أحد الخوطين أقرب إلى أخيه منه إلى الأصل. قال زيد: فأنا أعذله وأضرب له هذه الأمثال وهو يأبى إلا أن الجد أولى من الإخوة ويقول: والله لو أني قضيته اليوم لبعضهم لقضيت به للجد كله، ولكن لعلي لا أخيب منهم أحدًا، ولعلهم أن يكونوا كلهم ذوى حق.

وضرب علي وابن عباس لعمر يومئذ مثلًا معناه: لو أن سيلًا سال فخلج منه خليج ثم خلج من ذلك الخليج شعبتان، ورأى الصديق أولى من هذا الرأي وأصح في القياس لعشرة أوجه ليس هذا موضع ذكرها.

والجواب عن هذه الأمثلة أن المقصود أن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يستعملون القياس في الأحكام ويعرفونها بالأمثال والأشباه والنظائر، ولا يلتفت إلى من يقدح في كل سند من هذه الأسانيد وأثر من هذه الآثار فهذه في تعددها واختلاف وجوهها وطرقها جارية مجرى التواتر المعنوي الذي لا يشك فيه، وإن لم يثبت كل فرد فرد من الأخبار به.

وقال عبد الرزاق: حدثنا ابن جريج قال: أخبرني عمرو قال: أخبرني حي بن يعلى بن أمية أنه سمع أباه يقول: وذكر قصة الذي قتلته امرأة أبيه وخليلها أن عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ كتب إلى أن اقتلهما فلو اشترك فيه أهل صنعاء كلهم لقتلتهم.

قال ابن جريج: فأخبرني عبد الكريم وأبو بكر قالا جميعًا: إن عمر كان يشك فيها حتى قال له علي: يا أمير المؤمنين أرأيت لو أن نفرًا اشتركوا في سرقة جزور فأخذ هذا عضوا وهذا عضوا أكنت قاطعهم؟ قال: نعم. قال: وذلك حين استخرج له الرأي». إعلام الموقعين (٢١٢/١ ـ ٢١٣). وقد بينا مسائل الجد مع الإخوة في شرحنا لإتمام الدراية.

والمشتركة[1]، ومسألة الحرام والخلع[2]؛ ولقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لمعاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

---

(١) «كقول من حاج عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في توريث الأخ للأب والأم مع الأخوة للأم في (مسألة المشتركة): هب أن أبانا كان حمارًا ألسنا بنى أم واحدة؟ فرجع عمر إلى التشريك لما نبهه هذا الرجل على موضع المساواة في السبب الذي يستحق به الإرث». قواطع الأدلة (١٦٦/٣). «فعرفنا أنهم كانوا مجمعين على جواز العمل بالرأي فيما لا نص فيه وكفى بإجماعهم حجة». أصول السرخسي (١٣٢/٢). وتسمى (المسألة الحمارية) قال في (الروض المربع) (١٢٨/٦): (في الحمارية) وهي زوج وأم وإخوة لأم وإخوة أشقاء، للزوج: النصف، وللأم: السدس، وللإخوة من الأم: الثلث، ويسقط الأشقاء؛ لاستغراق الفروض التركة. روي عن علي وابن مسعود وأبي بن كعب وابن عباس وأبي موسى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: وقضى به عمر أولًا ثم وقعت ثانيًا فأسقط ولد الأبوين فقال بعضهم: يا أمير المؤمنين هب أن أبانا كان حمارًا أليست أمنا واحدةً؟ فشرك بينهم؛ ولذلك سميت بالحمارية». انظر: الإحكام، للآمدي (٣١٨/٣)، المحصول (٥٨/٥)، المستصفى (٢٨٧/٢)، المعتمد (٢١٩/٢). وينظر رأي الإمام ابن القيم في (المسألة المشتركة) في (إعلام الموقعين) (٣٥٥/١ ـ ٣٥٦).

وصورة المسألة المشتركة في الحالتين:

أصل المسألة		٦		أصل المسألة		٢
نصف	زوج	٣		نصف	زوج	٣
سدس	أم	١		سدس	أم	١
ع	إخوة ش	ـ		ثلث	إخوة ش	١
ثلث	إخوة لأم	٢			إخوة لأم	١

(٢) «وقع الخلاف في الخلع هل هو فسخ أو طلاق. قال الحنفية: هو تطليقه بائنة. وهو قول عامة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ. قال الشافعي: هو فسخ. وهو مروي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا». ـ المبسوط، للسرخسي (٦/ ٣٠٨). وانظر: شرح فتح القدير، للكمال (٢١٤/٤) وفي (الكشف والبيان)، للثعلبي (١٧٥/٢): «وللفقهاء في الخلع قولان:

أحدهما: أنه فسخ بلا طلاق، وهو قول ابن عباس، وقول الشافعي في القديم بالعراق،=

حين بعثه إلى اليمن: «**بم تحكم؟**» فقال: بكتاب الله وسنة رسوله، قال: «**فإن لم يكن؟**» قال: أجتهد برأيي. فقال: «**الحمد لله الذي وفَّق رسولَ رسولِ الله لما يرضاه رسوله**»(١)؛ ولأن النصوص محصورة والوقائع غير محصورة، فلا بد من

= ثم رجع عنه بمصر.

والقول الثاني: أنّ الخلع تطليقة بائنة، إلَّا أن ينوي أكثر منها، وهو قول عثمان بن عفان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، والقول الجديد من قول الشافعي». انظر: الاستذكار، لابن عبد البر (٦/٨١)، المغني، لابن قدامة (٨/١٨١)، وانظر: إرشاد الفحول (٢/١٠٣).

والحاصل أنه يستدل على القياس بإجماع الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية من النص، كقياسهم العهد على العقد في الإمامة العظمى، وكاجتهادهم في مسألة الجد والإخوة، وتمثيلهم في ذلك بالغضين والخليجين. وكقولهم في المشركة. وكقول أبي بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في الكلالة: أقول فيها برأيي. وكقول عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ لأبي موسى الأشعري: «اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور برأيك». وكقولهم في السكران: إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى فحدوه حد الفرية. وكقول معاذ للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه يجتهد حيث لا كتاب ولا سنة، فصوبه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وأمثال هذا كثيرة جدًّا، إن لم تتواتر آحادها حصل بمجموعها العلم الضروري أنهم كانوا يجتهدون فيما لا نص فيه. مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ٢٩٤ ـ ٢٩٥). وانظر: أدب المفتي والمستفتي، لابن الصلاح (١/٢١٢).

(١) أخرجه الطيالسي [٥٥٩]، وأحمد [٢٢٠٦٠]، والطبراني [٣٦٢]، والبيهقي [٢٠١٢٦] عن معاذ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ. وأخرجه أيضًا: عبد بن حميد [١٢٤]، والدارمي [١٦٨]، وأبو داود [٣٥٩٢]، والترمذي [١٣٢٧، ١٣٢٨]، وقال: لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل. والخطيب في (الفقه والمتفقة) (١/ ٤٨٨ ـ ١٨٩)، وابن عبد البر في (جامع بيان العلم وفضله) (٢/٥٥ ـ ٥٦)، وابن حزم في (الإحكام) (٦/ ٢٦، ٣٥)، كلهم من طريق شعبة عن الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ بن جبل عن معاذ بن جبل رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حين بعثه إلى اليمن قال له: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بما في كتاب الله قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟»، قال: بسنة رسول الله، قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله؟» قال: اجتهد رأيي لا آلو، قال: فضرب=

....

= رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله» اهـ. قال البخاري في (التاريخ الكبير) (٢/٢٧٧): لا يصح. ومن طريق الطيالسي أخرجه ابن الجوزي في (العلل المتناهية) (٢/٧٥٨ ـ ٧٥٩)، وقال: هذا حديث لا يصح وإن كان الفقهاء كلهم يذكرونه في كتبهم ويعتمدون عليه، ولعمري إن كان معناه صحيحًا إنما ثبوته لا يعرف؛ لأن الحارث بن عمرو مجهول، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون، وما هذا طريقه فلا وجه لثبوته» اهـ. وانظر: (التقريب)، للحافظ ابن حجر (١/١٤٣).

وقال الحافظ في (تخريج المختصر) (١/١١٩): هذا حديث غريب أخرجه أحمد عن محمد بن جعفر عن شعبة فوقع لنا بدلا عاليًا، وأخرجه أبو داود والترمذي من طرق عن شعبة، قال الترمذي: حديث غريب، وليس إسناده عندي بمتصل، كذا قال، وكأنه نفى الاتصال باعتبار الإبهام الذي في بعض رواته وهو أحد القولين في حكم المبهم، وقال البخاري في (التاريخ): الحارث بن عمرو الثقفي ابن أخي المغيرة بن شعبة عن ناس من أهل حمص وعنه أبو عون، يعني محمد بن عبيد الله الثقفي لا يعرف ولا يصح. انتهى.

وقد أطلق صحته جماعة من الفقهاء كالباقلاني وأبي الطيب والطبري وإمام الحرمين؛ لشهرته وتلقى العلماء له بالقبول. وله شاهد صحيح الإسناد لكنه موقوف عن عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: (قد أتى علينا زمان وما نسأل وما نحن هناك، وإن الله قدر أن بلغت ما ترون، فإذا سئلتم عن شيء فانظروا في كتاب الله، فإن لم تجدوه في كتاب الله ففي سنة رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فإن لم تجدوه في سنة رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فما أجمع عليه المسلمون، فإن لم يكن فيما أجمع عليه المسلمون فاجتهد رأيك، ولا تقل: إني أخاف وأخشى، فإن الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور مشتبهة، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك). الدارمي [١٧١]، تحفة [٩١٩٧]، إتحاف [١٢٥١٧] هذا موقوف صحيح، ولا يضر الاختلاف فيه على الأعمش؛ فإن كلا من التابعين ثقة معروف من أصحاب ابن مسعود، وقد أخرجه البيهقي من طريق الثوري عن الأعمش فقال: عن عمارة عن حريث بن ظهير أو عبد الرحمن بن يزيد عن عبد الله بن مسعود، فلعل الأعمش كان يشك فيها تارة ويجزم بأحدهما أخرى.

وله عن عمر موقوف أيضًا من طريق عامر الشعبي عن شريح أن عمر كتب إليه: إذا أتاك أمر=

القياس، والحكم عند الظن معلومٌ، فلا يَرِدُ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

وإذا أذن في القياس كان حكمًا بما أنزل الله تعالى(١).

= فاقض بما سن فيه رسول الله فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسن فيه رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فاقض بما اجتمع عليه الناس، وإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسنه رسول الله ولم يتكلم فيه أحد فأي الأمرين شئت فخذ به). جامع بيان العلم وفضله [٨٤٢]، سنن البيهقي [٢٠١٠٠]، وغيرهما.

(١) قال الإمام الآلوسي في (روح المعاني) (٧٣/١٥): «واحتج بالآية نفاة القياس؛ لأنه قفو للظن وحكم به. وأجيب بأنهم أجمعوا على الحكم بالظن والعمل به في صور كثيرة، فمن ذلك: الصلاة على الميت ودفنه في مقابر المسلمين، وتوريث المسلم منه بناء على أنه مسلم وهو مظنون، والتوجه إلى القبلة في الصلاة، وهو مبني على الاجتهاد بإمارات لا تفيد إلا الظن، ولأكل الذبيحة بناء على أنها ذبيحة مسلم وهو مظنون، والشهادة؛ فإنها ظنية، وقيم المتلفات، وأروش الجنايات؛ فإنها لا سبيل إليها إلا الظن.

ومن نظر ولو بمؤخرة العين رأى أن جميع الأعمال المعتبرة في الدنيا من الأسفار وطلب الأرباح والمعاملات إلى الآجال المخصوصة والاعتماد على صداقة الأصدقاء وعداوة الأعداء كلها مظنونة. وقد قال: (نحن نحكم بالظاهر والله تعالى يتولى السرائر) [يأتي تخريجه]، فالنهي عن اتباع ما ليس بعلم قطعي مخصوص بالعقائد، وبأن الظن قد يسمى علمًا كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٖ فَٱمْتَحِنُوهُنَّۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٖ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠] فإن العلم بإيمانهن إنما يكون بإقرارهن، وهو لا يفيد إلا الظن، وبأن الدليل القاطع لما دلَّ على وجوب العمل بالقياس كان ذلك الدليل دليلًا على أنه متى حصل ظن أن حكم الله تعالى في هذه الصورة يساوي حكمه في محل النص فأنتم مكلفون بالعمل على وفق ذلك الظن، فههنا الظن واقع في طريق الحكم. وأما ذلك الحكم فهو معلوم متيقن..». وانظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف (ص: ٥٩)، وانظر: المحصول (١٠٣/٥)، المستصفى (٢٩٥/٢)، الفصول في الأصول (٨١/٤)، الإبهاج (١٦/٣)، الإحكام، للآمدي (٥٠/٤)، الإحكام، لابن حزم (٦٩/١)، التبصرة (ص: ٤٣٠)، فواتح الرحموت (٢٨٨/٣)، قواطع الأدلة (١١٨/٣).=

. . . .

= أما حديث: (أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر) الآنف الذكر فقد قال السخاوي: «اشتهر بين الأصوليين والفقهاء بل وقع في (شرح مسلم)، للنووي في قوله: «أني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم) ما نصه: معناه: (إني أمرت بالحكم الظاهر والله يتولى السرائر» كما قال انتهى. ولا وجود له في كتب الحديث المشهورة ولا الأجزاء المنثورة، وجزم العراقي بأنه لا أصل له، وكذا أنكره المزي وغيره. نعم في (صحيح البخاري) عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم»، بل وفي الصحيح من حديث أبي سعيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رفعه: «إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس». وفي المتفق عليه من حديث أم سلمة: «إنكم تختصمون إلي فاعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئًا»، قال ابن كثير: إنه يؤخذ معناه منه. وقد ترجم له النسائي في سننه (باب الحكم بالظاهر). وقال إمامنا ناصر السنة أبو عبد الله الشافعي رحمه الله عقب إيراده في كتاب (الأم): فأخبرهم أنه إنما يقضي بالظاهر وأن أمر السرائر إلى الله. والظاهر كما قال شيخنا رحمه الله أن بعض من لا يميز ظن هذا حديثًا آخر منفصلًا عن حديث أم سلمة فنقله كذلك، ثم قلده من بعده، ولأجل هذا يوجد في كتب كثير من أصحاب الشافعي دون غيرهم حتى أورده الرافعي في القضاء.

ثم رأيت في (الأم) بعد ذلك قال الشافعي روي أنه قال: (تولى الله منكم السرائر ودرأ عنكم بالبينات) وكذا قال ابن عبد البر في (التمهيد): أجمعوا أن أحكام الدنيا على الظاهر وأن أمر السرائر إلى الله.

وأغرب إسماعيل بن علي بن إبراهيم بن أبي القاسم الجنزوي في كتابه: (إدارة الأحكام) فقال فيما نقل عنه مغلطاي مما وقف عليه: إن هذا الحديث ورد في قصة الكندي والحضرمي اللذين اختصما في الأرض فقال المقضى عليه: قضيت علي والحق لي فقال: «إنما أقضي بالظاهر والله يتولى السرائر». قال شيخنا: ولم أقف على هذا الكتاب ولا أدرى أساق له إسماعيل المذكور إسنادًا أم لا؟». المقاصد الحسنة (ص: ١٦٢ ـ ١٦٣)، وانظر: المغني عن حمل الأسفار [٣٩٧٨].

[أقسام القياس]

[القياس الجلي]

ثم القياس إما جَلِيٌّ، كتحريم الضرب على تحريم التأفيف(١)، وكما «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»(٢).

---

(١) يعني قوله ﷻ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]. وههُنا أركان القياس الأربعة: الأصل: وهو تحريم التأفيف. والفرع: وهو تحريم الضرب. والعلة: وهو تعظيم الوالدين. والحكم: وهو التحريم. انظر: شرح مختصر الروضة (٧١٨/٢). وهو من الدال بطريق الدلالة، وهو النظم الذي يفهم منه ثبوت حكم المنطوق للمسكوت بسبب إدراك السامع علَّة ذلك الحكم بمجرَّد فهم اللغة. وهذا مثال مفهوم الموافقة الأولوي؛ لأن الضرب أولى من التأفيف بالتحريم، وهناك مفهوم موافقة مساو: مثل قول الله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا﴾ [النساء: ١٠] فالمنطوق به أكل مال اليتيم يفهم من ذلك أن ما عدا الأكل يأخذه حكمه أيضًا كما لو استهلكه بأي طريق آخر غير الأكل فهذا حكمه مساوي في التحريم.

(٢) أخرج البخاري في (صحيحه) [٦٧٣٩] عن عبد الملك بن عمير سمعت عبد الرحمن ابن أبي بكرة قال: كتب أبو بكرة إلى ابنه وكان بسجستان بأن لا تقضي بين اثنين وأنت غضبان فإني سمعت النبي ﷺ يقول: «لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان». وأخرجه مسلم في الأقضية باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان رقم [٤٥٨٧]، و(سجستان) إقليم من أقاليم العراق إلى جهة الهند.

أما أقسام القياس فإنه ينقسم القياس ـ كما ذكر المصنف ـ إلى جليّ وخفيٍّ. فالجلي: ما ثبتت علته بنص، أو إجماع، أو كان مقطوعًا فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع. مثال ما ثبتت علته بالنص: قياس المنع من الاستجمار بالدم النجس الجاف على المنع من الاستجمار بالروثة؛ فإن علة حكم الأصل ثابتة بالنص حيث أتى ابن مسعود رضي الله عنه إلى النبي ﷺ بحجرين وروثة؛ ليستنجي بهن، فأخذ الحجرين، وألقى الروثة، وقال: «هذا رِكْسٌ» [صحيح البخاري (١٥٥)]. و(الركس): النجس. ومثال ما ثبتت علته=

[القياس الخفي]

أو خَفِيٌّ[1].

= بالإجماع: نهي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يقضي القاضي وهو غضبان، فقياس منع الحاقن من القضاء على منع الغضبان منه من القياس الجلي؛ لثبوت علة الأصل بالإجماع وهي تشويش الفكر وانشغال القلب. ومثال ما كان مقطوعًا فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع: قياس تحريم إتلاف مال اليتيم باللبس على تحريم إتلافه بالأكل للقطع بنفي الفارق بينهما». الأصول من علم الأصول (ص: ٧٢). وانظر الأنواع والأقسام بالتفصيل في (البحر المحيط) (٤/٣٣) فما بعد).

(١) القياس «الخفي: ما ثبتت علته باستنباط، ولم يقطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع. مثاله: قياس الأشنان على البر في تحريم الربا بجامع الكيل، فإن التعليل بالكيل لم يثبت بنص ولا إجماع، ولم يقطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، إذ من الجائز أن يفرق بينهما بأن البر مطعوم بخلاف الأشنان». الأصول من علم الأصول (ص: ٧٣).
وسمي بالخفي؛ لأن في العلة نوع خفاء غير واضح لا يظهر إلا بالاستنباط، وعلى هذا يحتاج في استنباطها إلى فكر ونظر بخلاف الجلي. وأمثلة الخفي كثيرة تستطيع أن تقول: كل ما ثبتت علته عن طريق الاستنباط، أي: بأحد طرق إثبات العلة عن طريق الاستنباط، وهذا مبسوط في كتب الأصول.
والقياس الخفي هو أحد نوعي (قياس العلة) الذي يكون الجامع فيه بين الأصل والفرع هو العلة؛ لأن قياس العلة ينقسم إلى جلي وخفي كما ذكر ذلك الزركشي في (البحر المحيط) (٤/٣٣)، وذكر أيضًا أنواعًا لكل من الجلي والخفي يراجع أيضًا في موضعه.
والقياس الخفي يعمل به؛ لأن غالب الأحكام ثبتت عليتها بطريق الاستنباط، والله أعلم.
قال الشوكاني: «قسموا القياس إلى جلي، وخفي. فالجلي: ما قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، كقياس الأمة على العبد في أحكام العتق، فإنا علم قطعًا أن الذكورة والأنوثة فيها مما لم يعتبره الشارع، وأنه لا فارق بينهما إلا ذلك، فحصل لنا القطع بنفي الفارق. والخفي بخلافه، وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنونًا فيه كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة؛ إذ لا يمتنع أن تكون خصوصية الخمر معتبرة؛ ولذلك اختلفوا في تحريم النبيذ». إرشاد الفحول (٢/١٤٣). وذكر الزركشي في (البحر المحيط) (٤/٣٥ ـ ٣٦)=

[القياس الذي في معنى الأصل]

ثم إن كان حكم الفرع أولى من حكم الأصل كما ذكرناه، أو مساويًا كقياس الأمة على العبد في السراية فقياس في معنى الأصل، وإلا فلا[1].

= أقسام القياس الخفي فليراجع. وانظر: أصول السرخسي (٢/١٣٩)، الإحكام، للآمدي (٣/٥)، شرح التلويح (٢/١٧١)، اللمع (١/٢٨٣)، المختصر، لابن اللحام (ص: ١٥٠)، المدخل (١/١٥١)، شرح الكوكب المنير (٤/٢٠٧)، أدب القاضي للماوردي (١/٥٨٦ ـ ٦٠٠)، المنهاج، للباجي (ص: ٢٦)، الجدل، لابن عقيل (ص: ١١)، الوصول إلى مسائل الأصول (٢/٢٤٤)، المنخول (ص: ٣٣٤)، مختصر البعلي (ص: ١٥٠)، المحصول (٢/١٧٠)، شرح العضد (٢/٢٤٧)، نشر البنود (٢/٢٤٩)، المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه (٢/٣٣٩)، نهاية السول (٣/٢٩)، تيسير التحرير (٤/٧٦).

(١) القياس الذي في معنى الأصل: هو ما لا فارق فيه بين الأصل والفرع، أو كان بينهما فارق لا أثر له. «وقد يكون مساويًا كقياس الأمة على العبد في السراية في قوله ﷺ: «من أعتق شِرْكًا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه» [متفق عليه]؛ إذ لا تفاوت بين الأصل والفرع في هذا الحكم. وهذا هو المسمى بالقياس في معنى الأصل. وقد يكون أدون. قال الإمام: وذلك كجميع الأقيسة التي يتمسك بها الفقهاء في مباحثهم». الإبهاج (٣/٢٥)، المحصول (٥/١٢٤)، شرح مختصر الروضة (٣/٣٥٥).

وقال الشوكاني: «واعلم أنهم قد جعلوا القياس من أصله ينقسم إلى ثلاثة اقسام: ١ ـ قياس علة. ٢ ـ وقياس دلالة. ٣ ـ وقياس في معنى الأصل. (فقياس العلة): ما صرح فيه بالعلة، كما يقال في النبيذ: إنه مسكر فيحرم كالخمر. و(قياس الدلالة): هو أن لا يذكر فيه العلة، بل وصف ملازم لها، كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتد [بجامع الرائحة الكريهة والشدة الدالة على العلة وهي الإِسكار]. و(القياس الذي في معنى الأصل)، هو أن يجمع بين الأصل والفرع بنفي الفارق، وهو تنقيح المناط كما تقدم». إرشاد الفحول (٢/١٤٢ ـ ١٤٣).

[وهو ما اكتفى فيه بنفي الفارق المؤثر في الحكم، وهو مفهوم الموافقة، والقياس الجلي=

[مسالك العلة]

ثم الطرق الدالة على علية الوصف[(١)] من وجوه:

[النص الصريح]

النصُّ[(٢)] ....

= كقياس الأمة على العبد في تقويم حصة الشريك على شريكه المعتق نصيبه].

والحاصل أن «القياس إما قطعي أو ظني، فيكون الفرع بالحكم أولى كتحريم الضرب على تحريم التأفيف، أو مساويًا كقياس الأمة على العبد في السراية، أو أدون كقياس البطيخ على البر في الربا». الإبهاج (٣/٢٥)، نهاية السول (٢/١٣٨).

(١) قال الإمام: «الطرق الدالة على علية الوصف في الأصل وهي عشرة: النص والإيماء والإجماع والمناسبة والتأثير والشبه والدوران والسبر والتقسيم والطرد وتنقيح المناط، وأمور أخرى اعتبرها قوم وهي عندنا ضعيفة». المحصول (٥/١٣٧).

(٢) قال الإمام: «ونعني بالنص: ما تكون دلالته على العلية ظاهرة سواء كانت قاطعة أو محتملة. أما القاطع فما يكون صريحًا في المؤثرية وهو قولنا: لعله كذا، أو لسبب كذا، أو لموجب كذا، أو لأجل كذا، كقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: ٣٢].

وأما الذي لا يكون قاطعًا فألفاظ ثلاثة: اللام وإن والباء. أما اللام فكقولنا: ثبت لكذا كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. وأما (إن) فكقوله ﷺ: «إنها من الطوافين» [سيأتي تخريجه]. وأما الباء: فكقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأنفال: ١٣].

واعلم أن أصل الباء للإلصاق، وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الإلصاق هناك فحسن استعمال الباء فيه مجازًا». المحصول (٥/١٣٩ ـ ١٤١). وانظر: إرشاد الفحول (٢/١١٨)، الإبهاج (٣/٤٤)، نهاية السول (٢/٣٠٠).

وقال السبكي: «والألفاظ الظاهرة في إفادة العلية ثلاثة: (اللام وإن والباء) وأقواها اللام؛ لأنها أظهر في العلية من (إن) و(الباء)، وقد اقتضت عبارة الكتاب مساواة أن للباء=

. . . .

= والإمام تردد في أيهما يقدم. واختار صفي الدين الهندي تقديم الباء؛ لكونها أظهر في التعليل بالاستقراء». الإبهاج (٢٤١/٣).

والحاصل أن المراد بالنص هنا: ما يدل بالوضع من الكتاب والسنة على كون الوصف علة للحكم. كما أفاده الآمدي في (الإحكام)، وابن الحاجب، والإسنوي، والبدخشي، والسبكي، وكما في (التوضيح)، و(تيسير التحرير). وينقسم عند الإمام والآمدي والبيضاوي إلى قاطع وإلى ظاهر، (فالقاطع): هو الذي لا يحتمل غير العلية وله ألفاظ منها: (كي، إذا، لأجل كذا، من أجل كذا، لعلة كذا). والظاهر هو الذي يحتمل غير العلية احتمالًا مرجوحًا، وله ألفاظ منها: (اللام، والباء، وإن).

وفي (نهاية السول) (٣٢٠/٢): «وفي التقسيم نظر؛ فإن دلالات الألفاظ لا تفيد اليقين عند الإمام كما تقدم غير مرة، وأيضًا فقد ذكر المصنف وغيره في تقسيم الألفاظ أنَّ الظاهر قسيم النص لا قسم منه». وقد قسم الحنفية وابن الحاجب إلى صريح وغير صريح، (فالصريح) ما دل بوضعه، و(غير الصريح) الإيماء والتنبيه، وهو ما لزم مدلول اللفظ. [مراتب الصريح] وجعلوا الصريح مراتب: الأولى: ما صرح فيه بالعلية، مثل: لعلة كذا أو لسبب كذا.

الثانية: ما يكون بحرف ظاهر في التعليل مع كونه محتملًا لغيره احتمالًا مرجوحًا كاللام والباء.

الثالثة: ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فإن الفاء موضوعة للترتيب والتعقيب، ودلالتها على العلية إنما تستفاد بطريق النظر والاستدلال. وقول الرسول ﷺ: «من أحيا أرضا ميتة فهي له» البخاري [١٣].

الرابعة: ما دخل فيه الفاء في كلام الراوي مثل: سها رسول الله ﷺ فسجد [أخرجه أبو داود من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه بلفظ: (إن النبي ﷺ صلى بهم فسها فسجد سجدتين ثم تشهد ثم سلم) [١٠٤١]، والترمذي [٣٩٥]، النسائي [١٢٣٦]. وزنا ماعز فرجم. وإنما كانت هذه المرتبة دون ما قبلها؛ لاحتمال الغلط من الراوي في فهم السببية، ولكن هذا الاحتمال لا ينفي الظهور لكونه مرجوحًا. فأنت ترى أن ابن الحاجب=

نحو: لسبب[(١)]،

[غير الصريح]

فاللام، والباء[(٢)].

والإيماء بتعليق الحكم على معنى أو بإثباته عقيب ما يصلح للسببية[(٣)]

= قد وافق الحنفية على أن ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع أو في كلام الراوي يعتبر من قبيل النص الصريح. ويرى الآمدي والبيضاوي أنه من قبيل الإيماء المقابل للنص ـ كما سيأتي ـ أما غير الصحيح، وهو المعبر عنه بالإيماء فسيأتي. انظر: الموجز (ص: ٢١٥ ـ ٢١٨)، التلويح (٢/٦٨)، تيسير التحرير (٤/٣٩)، ابن الحاجب (٢/٢٣٤)، الإبهاج (٣/٤٥)، الإحكام، للآمدي (٣/٢٧٩).

(١) أي: ما صرح فيه بالعلية، مثل: لعلة كذا أو لسبب كذا.. ـ كما تقدم ـ.

(٢) أي: ما يكون بحرف ظاهر في التعليل مع كونه محتملًا لغيره احتمالًا مرجوحًا كاللام والباء ـ كما تقدم ـ.

(٣) ذكر الإمام أن الإيماء خمسة أنواع. انظر: المحصول (٥/١٤٣) فما بعد. وانظر: الموجز، كلية الشريعة، الأزهر (ص: ٢٢٠ ـ ٢٢٣). الإيماء، ويسمى بالتنبيه، ومنهم من عدها ستة. انظر: مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ٣٠٢) فما بعد.
والإيماء في اللغة: مصدر أومأ إذا أشار إليه، ودلالته على التعليل بالالتزام؛ إذ يفهم التعليل فيه من جهة المعنى لا من جهة اللفظ؛ لأن اللفظ لو كان موضوعًا للتعليل لم تكن دلالته من قبيل الإيماء، بل من قبيل النص الصريح ـ كما تقدم. «قال ابن الحاجب: هو أن يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدًا. وقال غيره: هو ما يدل على علية وصف بحكم بواسطة قرينة من القرائن». نهاية السول (٢/١٥٦)، وانظر: إرشاد الفحول (٢/٣٧)، ابن الحاجب (٢/٢٣٤).
وقول ابن الحاجب: «: هو أن يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدًا» فيحمل على التعليل دفعًا للاستبعاد. وحاصله: أن ذكره يمتنع أن يكون لا لفائدة؛ لأنه عبث، فيتعين أن يكون لفائدة، وهي إما كونه علة، أو جزء علة، أو شرطًا، وإلا ظهر كونه علة؛ لأنه الأكثر في تصرفات الشرع». إرشاد الفحول (٢/٢١٢). =

....

= والمعنى: أن يجتمع في نص الشارع وصف مع حكم أو يجتمع نظير وصف مع نظير حكم لو لم يكن الوصف المذكور أو نظيره للتعليل لكان الاقتران بين الوصف والحكم أو نظير الوصف ونظير الحكم في كلام الشارع بعيداً؛ لخلوه عن الفائدة، وهذا لا يليق بفصاحة الشارع، وإيقاعه الألفاظ في مواقعها.

مثال اقتران الوصف والحكم ما روي أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ سئل عن بيع الرطب بالتمر متساوياً، فقال للسائل: أينقص الرطب إذا جف أو يبس؟ قلنا: نعم فنهى عنه. فإنه يدل على أن النقصان علة لعدم جواز البيع، وإلا لو لم يكن علة لكان ذكره والاستفسار عنه غير مفيد.

ومثال النظير: ما روي أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سأل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم؟ فقال: أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان ذلك يفسد الصوم؟ فقال: لا. فالسؤال كان عن حكم قبلة الصائم، وقد ذكر الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الجواب حكم المضمضة له، وهو عدم إفسادها للصوم، ونبه على علته، وهو عدم ترتب المقصود، وهو الشرب عليها؛ ليعلم من ذلك أن المسؤول عنه، وهو القبلة لا تفسد الصوم؛ لعدم ترتب المقصود، وهو الوقاع عليها.

وقد أشار بهذا إلى أن حكم القبلة في عدم إفسادها الصوم كحكم نظيرها، وهي المضمضة حيث إنها لا تفسد الصوم. ووجه الشبه بينهما أن كلا منهما مقدمة لم يترتب عليها المقصود، وهو الشرب في المضمضة، والإنزال في القبلة. الموجز (ص: ٢١٨ ـ ٢١٩).

وإليك تخريج ما سبق: أما ما روي أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ سئل عن بيع عن الرطب بالتمر فقال لمن حوله: «أينقص الرطب إذا جف؟»، قلنا: نعم، فنهى عنه. فقد أخرجه أخرجه مالك [١٢٩٣]، وابن أبى شيبة [٣٦٢٤٥]، وأبو داود [٣٣٥٩]، والترمذي [١٢٢٥] وقال: هذا حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم، وهو قول الشافعي وأصحابنا، والنسائي [٤٥٤٥]، وابن ماجه [٢٢٦٤].

والحديث الثاني عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: هششت إلى المرأة يوما فقبلتها وأنا صائم، فأتيت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقلت: صنعت اليوم أمرا عظيما، قبلت وأنا صائم، فقال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم» قلت: لا بأس بذلك، فقال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ففيما»؟ أخرجه أحمد [١٣٨]، وأبو داود [٢٣٨٥]، والنسائي في (الكبرى)=

نحو: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وزنى ماعز[(١)] فرجم.

أو يُذكر وصف لولا عليته لما أفاد نحو: «**إنها من الطوافين عليكم**» أو «**الطوافات**»[(٢)].

= [٣٠٤٨]، والدارمي، وقال: حديث منكر [١٧٢٤]، وابن حبان [٣٥٤٤]، والضياء [٩٩]، والحاكم [١٥٧٢]، وقال: صحيح على شرط الشيخين. وسكت الذهبي. والبزار [٢٣٦]، وعبد بن حميد [٢١]. قال ابن الملقن: «هذا الحَدِيث رواه أَبُو دَاوُد وَالنَّسَائِيّ من حَدِيث جَابر، فَذكره. وَأعله النَّسَائِيّ. وَأما ابْن حبَان فصححه، وكذا الحاكم، وَقَالَ: عَلَى شَرط الشَّيْخَيْنِ». تذكرة المحتاج (ص: ٧٧). قال الحافظ في (الفتح) (٤/١٥٢): قال النسائي: منكر، وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم».

(١) هو «ماعز الأسلمي الصحابي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، مذكور في (المهذب) في الحدود، وفي الإقرار هو ماعز بن مالك الأسلمي المعترف بالزنا المرجوم. قال ابن عبد البر: هو معدود في المدنيين كتب له رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كتابًا بإسلام قومه. روى عنه ابنه عبد الله حديثًا واحدًا. رحمه الله تعالى». تهذيب الأسماء واللغات، للإمام النووي (٢/٣٨٣)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر (٣/١٣٤٥).

(٢) يعني أن يُذكَر مع الحكم شيء لو لم يُقدر التعليل به لكان لغوًا غير مفيد كقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إنها من الطوّافين عليكم» في الهرة أي: إنها ليست بنجس؛ لعلة الطواف. فقاسوا عليه كل ما وجدت فيه هذه العلة. انظر: العدة (٤/ ١٣٩٩)، أصول السرخسي (١/٢٤٢)، التقرير والتحبير (٥/٣٨٥)، المدخل (ص: ٣٠٢).

وفي (البحر) (٤/٨٥): «لأن النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس عليه». «وذكر الموفق والفخر والطوفي من جملة تحقيق المناط: اعتبار العلة المنصوص عليها في أماكنها، كقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إنها من الطوافين عليكم» فيعتبر الأمر في كل طائف». شرح الكوكب المنير (٤/٢٠١)، وانظر: روضة الناظر (ص: ٢٧٧)، مختصر الطوفي (ص: ١٤٥).

أما حديث: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات» يعني الهرة. فقد أخرجه مالك [٤٢]، والشافعي (١/٩)، وعبد الرزاق [٣٥٢]، وابن أبى شيبة [٣٢٥]، وسعيد بن منصور، وأحمد [٢٢٥٨١]، والدارمي [٧٣٦]، وأبو داود [٧٥]،=

أو الفرق بين حكمين بصفة نحو: «**القاتل لا يرث**»[1].

= والترمذي [٩٢]، وصححه، والنسائي [٦٨]، وابن ماجه [٣٦٧]، وأبو يعلى، وابن الجارود [٦٠]، والطحاوي (١٨/١)، وابن حزيمة [١٠٤]، وابن حبان [١٢٩٩]، والدارقطني (٧٠/١)، والحاكم [٥٦٧]، والضياء عن أبى قتادة. كما أخرجه أبو داود [٧٦]، والبيهقي [١٠٩٩] عن عائشة.

(١) أخرجه الترمذي [٢١٠٩]. قال أبو عيسى: «هذا حديث لا يصح لا يعرف إلا من هذا الوجه، وإسحاق بن أبي فروة قد تركه بعض أهل الحديث منهم أحمد بن حنبل. والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث كان القتل عمدًا أو خطأ. وقال بعضهم: إذا كان القتل خطأ فإنه يرث وهو قول مالك». سنن الترمذي (٢٢٦/٤). وأخرجه ابن ماجه [٢٦٤٥]، والبيهقي [١٢٠٢٣]، والدارقطني (٩٦/٤)، والديلمي [٤٦٩٢]. والحديث له شواهد تقويه.

قال ابن الملقن في (تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج) (ص: ٢٥ ـ ٢٧): «هذا الحديث رواه ابن ماجه والترمذي من رواية أبي هريرة. وقال: لا يصح. وضعف البيهقي إسحاق بن عبد الله أحد رواته. إلا أن له شواهد تقويه. وقال يحيى بن معين: رجاله كلهم ثقات إلا إسحاق هذا. قلت: وله طرق أخرى متكلم فيها. نعم ابن عبد البر جوَّد حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ليس للقاتل من الميراث شيء». رواه النسائي. لكن هذا الحديث من رواية إسماعيل بن عياش عن غير الشاميين، وهو ضعيف فيها عند البخاري وغيره. وأما المصنف فغلا فجعله متواترًا» اهـ. وانظر: فيض القدير، للعلامة المناوي (٦٩٥/٤ ـ ٦٩٦). انظر: البدر المنير (٢٢٨/٧)، خلاصة البدر المنير (١٣٧/٢)، التلخيص الحبير (١٩٢/٣)، نصب الراية (٣٢٨/٤)، الدراية في تخريج أحاديث الهداية (٢٦٠/٢).

وفي (تيسير التحرير): «أو يذكر أحد الوصفين فقط، (كلا يرث القاتل)، فإنه لم يذكر الوصف الآخر، وهو غير القاتل، لكنه يفهم بقرينة المقابلة، فتخصص القاتل بالمنع من الإرث بعد ثبوت عمومه، أي: الإرث له ولغيره يشعر بأن علة المنع القتل، فالتفريق بين منع الإرث والإرث بوصف القتل المذكور مع منع الإرث لو لم يكن لعلية القتل لمنع الإرث لكان بعيدًا». تيسير التحرير (٤٥/٤)، وانظر: التقرير والتحبير (٢٥٨/٣)، نهاية السول (١٥٩/٢). =

....

= وفي (فواتح الرحموت) (٤/١٢٣ ـ ١٢٤): «فوقع الفرق بوصف القتل فعلم أنه علة الحرمان». والحاصل أن نفي حكم بعد ثبوته لحدوث وصف كقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «القاتل لا يرث» نفي حكم بعد ثبوته. حيث نفي حكم كالإرث في المثال المذكور بعد ثبوته للوارث؛ لحدوث وصف، وهو القتل، فهذا الوصف حينئذ يكون علة؛ لأنه فرّق بين كونه وارثًا وغير وارث. قال: «القاتل لا يرث» يعني لو انتفى عنه وصف القتل لكان وارثًا. فالشخص نفسه يُوَّرث ويُحرَم من الميراث باعتبارين، إن لم يقتل فحينئذ يرث، وإن وُجد وصف ورُتب عليه مع كونه لولا وجود هذا الوصف لكان وارثًا علمنا أن هذا الوصف هو علة منعه من الإرث. أما من حيث الحكم الفقهي فقد اتفق العلماء على أن القتل الذي يتعلق به القصاص يمنع القاتل البالغ العاقل من الميراث إذا كان القتل مباشرًا.

واختلفوا في المراد بالقتل الذي يوجب القصاص، كما اختلفوا فيما إذا كان القاتل صبيًا أو مجنونًا أو غير مباشر للقتل أو كان القتل خطأ.

فذهب بعض الحنفية إلى أن القتل العدوان العمد الموجب للقصاص: هو أن يقصد الجاني من يعلمه آدميًا معصومًا فيقتله بما يغلب على الظن موته به.

وذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن القتل العمد الذي يوجب القصاص: ما يكون بضربة سلاح أو ما يجري مجراه في تفريق الأجزاء كالمحدد من الخشب أو الحجر.

وذهب الحنابلة والمالكية في الأرجح إلى أن القاتل عمدًا مباشرًا أو متسببًا يمنع من الميراث من المال والدية ولو كان صبيًا أو مجنونًا، وإن أتى بشبهة تدفع القصاص كرمي الوالد ولده بحجر فمات.

وعند المالكية رأي آخر هو أن عمد الصبي والمجنون كالخطأ، فيرث من المال دون الدية، وهذا هو الظاهر عندهم. وأما إذا قتل مورثه قصاصًا أو حدًا أو دفعًا عن نفسه فلا يحرم من الميراث عند الحنفية والمالكية والحنابلة.

وذهب الشافعية إلى أن كل من له مدخل في القتل يمنع من الميراث، ولو كان القتل بحق كمقتص، وإمام، وقاض، وجلاد بأمر الإمام والقاضي وشاهد ومزك. ويحرَم القاتل ولو قتل بغير قصد كنائم ومجنون وطفل ولو قصد به مصلحة كضرب الأب ابنه للتأديب، وفتحه الجرح للمعالجة، وقالوا: لو قال المقتول: ورثوه فهو وصية. انظر: السراجية (ص: ١٨) ط: الحلبي، والشرح الكبير (٤/٤٨٥)، والتحفة (ص: ٥٧)، والعذب الفائض (١/٢٣).

أو بالنهي عن مفوت واجب نحو: ﴿وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [الجمعة: ٩] ونحوها[١].

[إثبات العلة بمسلك المناسبة]

والمناسب والمناسبة[٢]: ما يجلب نفعًا أو يدفع ضرًا[٣].

---

(١) «النهي عن مفوت الواجب مثل: ﴿وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾. إذا نهى عن فعل يمنع الإتيان به حصول ما تقدم وجوبه علينا كان إيماء إلى أن علة ذلك النهي كونه مانعًا من الواجب كقوله تعالى: ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾؛ فإنه لما أوجب السعي ونهى عن البيع مع علمنا بأنه لو لم يكن النهي عنه لمنعه من السعي الواجب لما جاز ذكره في هذه الموضع؛ لكونه يخل بجزالة الكلام وفصاحته دل على إشعاره بالعلية». الإبهاج (٥٣/٣)، وانظر: نهاية السول (١٥٩/٢).

(٢) «المناسبة لغة الملائمة. وفي الاصطلاح: كون الوصف يتضمن ترتب الحكم عليه مصلحة، كالإسكار؛ فإن ترتب المنع عليه فيه مصلحة حفظ العقل من الاختلال، (ويسمى المناسبة، والمناسبة والإخالة). وضابط مسلك المناسبة والإخالة عند الأصوليين أن يقترن وصف مناسب بحكم في نص من نصوص الشرع، ويكون ذلك الوصف سالمًا من القوادح، وبقوم دليل على استقلاله بالمناسبة دون غيره، فيعلم أنه علة ذلك الحكم. ومثاله: اقتران حكم التحريم بوصف الإسكار في قوله ﷺ: «كل مسكر حرام» [متفق عليه]، فالإسكار مناسب للتحريم مقترن به في النص سالم من القوادح، مستقل بالمناسبة». مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ٣٠٤).

قال الشوكاني: «المناسبة ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد، ويسمى استخراجها: تخريج المناط، وهي عمدة كتاب القياس، ومحل غموضه ووضوحه، ومعنى المناسبة تعين العلة بمجرد إبداء المناسبة مع السلامة عن القوادح لا بنص ولا غيره والمناسبة في اللغة الملائمة والمناسب الملائم». إرشاد الفحول (١٢٧/٢).

(٣) قال في (المحصول) (١٥٨/٥): «الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين: الأول: أنه المفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلًا وإبقاء، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإبقاء بدفع المضرة؛ لأن ما قصد إبقاؤه فإزالته مضرة، وإبقاؤه دفع للمضرة.=

وقيل: ما يلائم أفعال العقلاء[1].

واستقراء أحكام الشرع يدل على رعاية تحصيل مصالح العبد بربط حكم بها تفضلًا من الله تعالى لا وجوبًا، فما أمكن تعليله وجب تعليله، كفي العاديَّات[2].

= ثم هذا التحصيل والإبقاء، قد يكون معلومًا، وقد يكون مظنونًا. وعلى التقديرين، فإما أن يكون دينيًا أو دنيويًا. والمنفعة عبارة عن اللذة، أو ما يكون طريقا إليها، والمضرة عبارة عن الألم، أو ما يكون طريقًا إليه، واللذة قيل في حدها: إنها إدراك الملائم، والألم: إدراك المنافي.

والصواب عندي: أنه لا يجوز تحديدهما ؛ لأنهما من أظهر ما يجده الحي من نفسه، ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما، وبينهما وبين غيرهما، وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه». وانظر: إرشاد الفحول (١٢٧/٢)، شرح التلويح (١٣٥/٢) وسيأتي الثاني في التعليق اللاحق.

(١) قال الإمام: «الثاني: [يعني في تعريف المناسب]: الملائم لأفعال العقلاء في العادات فإنه يقال: هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة، أي: الجمع بينهما في سلك واحد متلائم، وهذه الجبة تناسب هذه العمامة، أي: الجمع بينهم متلائم».

وقال (البحر المحيط) (١٨٦/٤): «المناسب لغة: الملائم، وأما في الاصطلاح فقال من لم يعلل أفعال الله بالغرض: إنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات، أي: ما يكون بحيث يقصد العقلاء لفعله على مجاري العادة تحصيل مقصود مخصوص. وقال من يعللها: هو ما يجلب للإنسان نفعًا، أو يدفع عنه ضرًا. وهو قول الدبوسي: ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول. قيل: وعلى هذا فإثباتها على الخصم متعذر، لأنه ربما يقول: عقلي لا يتلقى هذا بالقول. ومن ثم قال أبو زيد الدبوسي: هو حجة للناظر لأنه لا يكابر نفسه، دون المناظر». وفي (شرح التلويح) (١٣٥/٢ ـ ١٣٦). «قال القاضي الإمام أبو زيد: الوصف المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول». إرشاد الفحول (١٢٧/٢ ـ ١٢٨)، حاشية العطار (٤٧٣/١)، نهاية السول (١٦٣/٢).

(٢) «القاعدة المستمرة بين العبادات والمعاملات، فما كان من العبادات لا يكتفى فيه بعدم=

وإنما نحكم بالتعبد فيما لا يظهر فيه مناسب(١).

[المؤثر]

ثم القياس إما مؤثر، وهو: ما ظهر تأثير نوعه في نوع الحكم، كالصغر في ولاية المال(٢).

= المنافاة دون أن تظهر الملاءمة؛ لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات؛ فكذلك ما يتعلق بها من الشروط، وما كان من العاديات يكتفى فيه بعدم المنافاة؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه، والله أعلم». الموافقات (٤٤٠/١).

(١) «إذا ظفرنا في كلام الشرع بالمناسبة جزمنا بإضافة الحكم إليها مع تجويز أن لا يكون الحكم كذلك عقلًا، لكن الاستقراء أوجب لنا ذلك، ولا نعرج على غير ما وجدناه، ولا نلتزم التعبد مع وجود المناسب هذا مما أجمع عليه الفقهاء القياسون وأهل النظر والرأي والاعتبار». الفروق، للقرافي (٨٨/١).

(٢) «المؤثر: وهو أن يدل النص، أو الإجماع على كونه علة، تدل على تأثير عين الوصف في عين الحكم أو نوعه في نوعه». إرشاد الفحول (١٣٤/٢)، البحر المحيط (١٩٥/٤). فإن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في عين الحكم، فهو المؤثر، كالصغر في ولاية المال، فإن عليته ثابتة بالإجماع؛ لثبوت الولاية على الصغير في ولاية المال، فالوصف الصغر، والحكم ولاية المال، فتقاس ولاية النكاح على ولاية المال؛ لأن ظاهر قولهم في التمثيل ثبتت ولاية النكاح على الصغيرة، كما ثبتت عليها ولاية المال بجامع الصغر، فالصغر بالنسبة لولاية المال مقيس عليه، والصغيرة بالنسبة لولاية النكاح هي المقيس، والعلة الصغر، وقد اعتبرها الشرع في جنس الولاية بالإجماع؛ لإجماعهم عليها بالنسبة إلى الأصل، فإنهم أجمعوا على أن علة الولاية في المال هي الصغر. وحينئذ تكون العلة في الأصل المقيس عليه مجمعًا عليها وهذا هو المناسب المؤثر.

وله إطلاقات أخرى.. فقيل: ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم أو في جنسه بنص أو إجماع. وقيل: أن المؤثر هذان القسمان، والقسم الثالث وهو ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم.=

[الملائم]

أو ملائم، وهو: ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم، كالمسْقِط في إسقاط قضاء صلاة الحائض[1].

[المناسب المرسل]

أو غيرهما ولكن هو على منهاج المصالح، كالإسكار للتحريم[2]، وهو:

= انظر هذه الإطلاقات في (الإحكام)، للآمدي (٦/٤)، شرح مختصر الروضة (٣٨٩/٣ ـ ٣٩٩)، الإبهاج (٦٤/٣). التقرير والتحبير (١٨٧/٥ ـ ١٨٨)، تيسير التحرير (٣١١/٣)، فواتح الرحموت (٥٩/٤)، المستصفى (٣١٠/٢)، علم أصول الفقه، لخلاف (ص: ٧١).

(١) قيل: الملائم هو ما أثر نوعه في نوع الحكم مع تأثير جنسه في جنسه، وذلك بترتب الحكم على وفق كل. وهو مقبول عند جميع القياسيين. مثاله: القتل العمد العدوان في وجوب القصاص؛ فإن نوع الوصف هو القتل العمد العدوان مؤثر في نوع الحكم وهو وجوب القصاص، وكذلك جنسه التي هي الجناية أعم من القتل مؤثر في جنس القصاص، وهو العقوبة التي هي أعم من وجوب القصاص؛ حيث شرعت العقوبة عند الجناية. وسمي ملائمًا؛ لأنه لائم الحكم من جهة اعتبار تأثير النوع في النوع، والجنس في الجنس دون اعتبار تأثير النوع في الجنس أو الجنس في النوع. انظر: الموجز (ص: ٢٣٥)، الإبهاج (٦٤/٣)، الإسنوي (٧١/٣)، الآمدي (٥٢/٣).

وفي (روضة الناظر) (ص: ٣٠٤): الملائم: «ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض؛ فإنه ظهر تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقة السفر في إسقاط الركعتين الساقطتين بالقصر». وذكر جماعة من أهل الأصول: أن المؤثر ما دل نص أو اجماع على اعتبار عينه في عين الحكم، والملائم هو ما دل فيه الدليل المذكور على اعتبار عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم. انظر: مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ٣٠٦)، وانظر: شرح مختصر الروضة (٣٩٩/٣ ـ ٤٠٠).

(٢) فإنه يناسب تحريم تناول النبيذ، وقد ثبت اعتبار عينه في عين التحريم في الخمر، ولم يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم، ولا جنسه في عينه، ولا جنسه في جنسه ولا إجماع=

(المناسب الغريب)، ويسمى: (المناسبة المرسلة)[١].

والأصح جواز التعليل به. وحجةُ الإسلام جوَّزه في الضروريات القطعية كفي مسألة التترس، ومالك مطلقًا[٢].

= عليه، فلو قدرنا انتفاء النصوص الدالة على كون الإسكار علة فلا يكون معتبرًا بنص أيضًا وهذا هو المناسب الغريب. الإحكام، للآمدي (٢٨٣/٣).

(١) المناسب الغريب هو الذي أثر نوعه في نوع الحكم، ولم يؤثر جنسه في جنسه، وسمي به لكونه لم يشهد غير أصله المعين باعتباره، ومثاله: الطعم في الربا، فإن نوع الطعم مؤثر في حرمة الربا، وليس جنسه مؤثرًا في جنسه». نهاية السول (٣٢٨/٢ ـ ٣٢٩)، ابن الحاجب (٤٢٢/٢)، الإبهاج (٦٣/٣ ـ ٦٤)، شرح التلويح (١٥٧/٢)، الموجز (ص: ٢٣٤ ـ ٢٣٥)، فواتح الرحموت (٦٣/٤).

وقوله: (الطعم في الربا..)، أي: في تحريم البيع من زيادة أحد العوضين المتحدي الجنس عن الآخر؛ فإن نوع الطعم يؤثر في نوع الحكم، وهو حرمة الربا إذا بيع هذا النوع بمثله كالبر بالبر والشعير بالشعير والمر بالتمر مثلًا. ولا يؤثر جنس هذا النوع وهو مطبق الطعم في جنس الربا، وهو زيادة أحد العوضين عن الآخر في سائر المطعومات لو اختلفت أجناسها بدليل جواز بيع بعض الأنواع كالأرز ببعض آخر كالبر متفاضلًا مع وجود الطعم فيهما.

ويلاحظ أن علة الطعم للربا لم تثبت بنص ولا إجماع، وإنما ثبت الحكم وهو حرمة التفاضل مع الطعم في المحل في قوله ﷺ: «الْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ» مسلم [٤١٤٧]. وسمي غريبًا لتفرده؛ إذ لم يشهد باعتباره غير أصله المعين، وهو النوع في النوع دون أن ينضم إليه اعتبار النوع في الجنس، ولا الجنس في النوع، ولا الجنس في الجنس. وذكروا للغريب تعريفات أخرى. انظر: المصادر السابقة.

(٢) «المناسب قد يعتبره الشارع وقد يلغيه وقد لا يعلم حاله، وهذا الثالث هو المسمى بالمصالح المرسلة، ويعبر عنه بالمناسب المرسل، وسبق هناك حكم القسمين الأولين، وأما الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه، وفيه ثلاثة مذاهب، أحدها: أنه غير معتبر مطلقًا، قال ابن الحاجب: وهو المختار، وقال الآمدي: إنه الحق الذي اتفق عليه الفقهاء.

والثاني: أنه حجة مطلقًا، وهو مشهور عن مالك، واختاره إمام الحرمين، وقال=

. . . .

= ابن الحاجب: وقد نقل أيضًا عن الشافعي، وكذا قال إمام الحرمين إلا أنه شرط أن تكون تلك المصالح شبيهة بالمصالح المعتبرة.

والثالث وهو رأي الغزالي، واختاره المصنف [يعني الإمام البيضاوي]: أنه إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت وإلا فلا، (فالضرورية) هي التي تكون من إحدى الضروريات الخمس، وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب، وأما (القطعية) فهي التي يجزم بحصول المصلحة فيها، و(الكلية) هي التي تكون موجبة لفائدة بأننا لو امتنعنا عن التترس لصدمونا، واستولوا على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة، ولو رمينا التترس لقتلنا مسلمًا من غير ذنب صدر منه، فإن قتل التترس والحالة هذه مصلحة مرسلة؛ لكونه لم يعهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب، ولم يقم أيضًا دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين، لكنها مصلحة ضرورية قطعية كلية؛ فلذلك يصح اعتباره أي: يجوز أن يؤدي اجتهاد مجتهد إلى أن يقول: هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ كل المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد، فإن لم تكن المصلحة ضرورية، بل كانت من المصلحيات أو التتمات فلا اعتبار بها، كما إذا تترس الكفار في قلعة بمسلم فإنه لا يحل رميه إذ لا ضرورة فيه، فإن حفظ ديننا غير متوقف على استيلائنا على تلك القاعدة، وكذلك إن لم تكن قطعية كما إذا لم تقطع بتسليط الكفار علينا عند عدم رمي الترس، أو لم تكن كلية كما لو أشرفت السفينة على الغرق، وقطعنا بنجاة الذين فيها لو رمينا واحدًا منهم بالبحر، فإنه لا يجوز الرمي؛ لأن نجاة أهل السفينة ليست مصلحة كلية، وكذلك لا يجوز لجماعة وقعوا في مخمصة أكل واحد منهم بالقرعة لكون المصلحة جزئية. بتصرف عن (نهاية السول) (٢/٣٦٤). وقد فصل السبكي بيان هذه المذاهب في (الإبهاج) (١٧٨/٣)، وانظر: التقرير والتحبير (٥/٣٩٤) فما بعد، البحر المحيط (٤/٣٨٠).

وفي (رفع الحاجب) (٤/٣٤٣): «واعلم أن الغزالي إنما اشترط القطع، للقطع بالقول بالمرسل ـ والحالة هذه ـ لا لترجيح القول به، بل هو يرجح القول به وإن لم ينته إلى القطع، وقد قال في كثير من كتبه كـ (المستصفى) و(شفاء العليل) وغيرهما، بأن الظن القريب من القطع نازل منزلة القطع، وهو الصواب، فلقد حكى أصحابنا في مسألة التترس=

[حكم التعليل بمناسبة ألغاها الشرع]

ولا يجوز التعليل بمناسبة ألغاها الشرع، كما نقل عن بعضهم من إيجاب الصوم في كفارة مَلِكٍ[(١)].

= وجهين من غير تصريح منهم باشتراط القطع، وعللوا وجه المنع بأن غاية الأمر أن نخاف على أنفسنا، ودم المسلم لا يباح بالخوف، وهذا تصريح بجريان الخلاف في صورة الخوف، ولا قاطع فيه، فالمناسب في حالة القطع مجزوم باعتباره، وإنما الخلاف في حالة الخوف، فاعرف ذلك». وميل المصنف هنا إلى جواز التعليل به.

(١) أي: كما أفتى الإمام يحيى بن يحيى بن كثير الليثي صاحب الإمام مالك، إمام أهل الأندلس، حيث أفتى بعض ملوك المغاربة بذلك، وهو الأمير عبد الرحمن بن الحكم الأموي المعروف بالربضي، صاحب الأندلس، وكان قد نظر في رمضان إلى جارية له كان يحبها حبًّا شديدًا، فعبث بها، فلم يملك نفسه أن وقع عليها، ثم ندم ندمًا شديدًا، فسأل الفقهاء عن توبته وكفارته فقال يحيى بن يحيى: تصوم شهرين متتابعين، فلما بدر يحيى بذلك سكت بقية الفقهاء حتى خرجوا. فقالوا ليحيى: مالك لم تفته بمذهب مالك ـ وهو التخيير بين العتق والإطعام والصيام ـ؟ فقال: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور؛ لئلا يعود. فهذا أمر مردود إجماعًا، ذكره جماعة.

قال في (التحبير) لكن رأيت الطوفي في (شرحه) قال: أما تعين الصوم في كفارة رمضان على الموسر فليس يبعد إذا أدى إليه اجتهاد مجتهد، وليس ذلك من باب وضع الشرع بالرأي، بل من باب الاجتهاد بحسب المصلحة، أو من باب تخصيص العام المستفاد من ترك الاستفصال في حديث الأعرابي، وهو عَامٌّ ضَعِيفٌ فَيُخَصُّ بِهَذَا الِاجْتِهَادِ المصلحي المناسب، وتخصيص العموم طريق مَهْيَعٌ. وقد فرق الشرع بين الغني والفقير في غير موضع فليكن هذا من تلك المواضع انتهى». التحبير شرح التحرير (٧/ ٣٤٠٦ ـ ٣٤٠٧). شرح مختصر الروضة، للطوفي (٢١٦/٣)، وانظر: شرح الكوكب المنير (١٧٩/٤ ـ ١٨١).

والليثي يحيى بن يحيى بن كثير بن وسلاس الليثي مولاهم، البربري المصمودي الأندلسي القرطبي المالكي، أبو محمد، الإمام الحجة الثبت عالم الأندلس وفقيهها. =

[المقاصد]

[١ ـ محل الضرورة]

ثم المناسب[١] إما محل الضرورة، وهي خمس: حفظ النفس بالقصاص، والمال بالضمان والقطع، والنسب بحد الزنا، والدين بالقتل والقتال، والعقل بِحَدِّ[٢] الشرب، وهي المقاصد الخمسة[٣].

= قال ابن الفرضي: كان إمام وقته وواحد بلده، توفي سنة [٢٣٤هـ]، انظر ترجمته في (سير أعلام النبلاء) (١٠/٥١٩)، تاريخ علماء الأندلس، لابن الفرضي (٢/١٧٩)، وفيات الأعيان (٦/١٤٣)، ترتيب المدارك (٢/٥٣٤).

والأمير عبد الرحمن بن الحكم ولد بطليطلة سنة [١٧٦هـ]، وتوفي بقرطبة سنة [٢٣٨هـ]. انظر ترجمته وقصته مع يحيى بن يحيى في (سير أعلام النبلاء) (٨/٢٦٠)، (١٠/٥٢١)، ترتيب المدارك (٢/٥٤٢)، وفيات الأعيان (٦/١٤٥)، العقد الفريد (٤/٤٩٣)، نهاية السول (٣/٥٧)، جذوة المقتبس (ص: ١٠)، نفح الطيب (١/٣٤٤)، حاشية البناني (٢/٢٨٤)، نشر البنود (٢/١٨٨).

(١) المناسب ينقسم إلى حقيقي وإقناعي. والحقيقي ينقسم إلى ما هو واقع في محل الضرورة، ومحل الحاجة، ومحل التحسين. انظر: إرشاد الفحول (٢/١٢٩)، الإبهاج (٣/٥٥)، البحر المحيط (٤/١٨٨)، المحصول (٥/١٥٩)، شرح الكوكب المنير (٤/١٥٩) وسيأتي بيان ذلك.

(٢) «بحد» مكرر في (ش) [ب: ١٠].

(٣) قال الإمام الشاطبي: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية. والثالث: أن تكون تحسينية. فأما الضرورية، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.=

[٢ ـ محل الحاجة]

أو في محل الحاجة، كإثبات ولاية الإجبار(١).

= والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم. فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك. والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضًا، كتناول المأكولات والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك. والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضًا، لكن بواسطة العادات. والجنايات، ويجمعها: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم. والعبادات والعادات قد مثلت، والمعاملات ما كان راجعًا إلى مصلحة الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع، والجنايات ما كان عائدًا على ما تقدم بالإبطال، فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال، ويتلافى تلك المصالح، كالقصاص، والديات للنفس، والحد للعقل، وتضمين قيم الأموال للنسل، والقطع والتضمين للمال، وما أشبه ذلك. ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة». الموافقات (٢/٢٠).

(١) (الحاجيات): هي كل أمر يحتاج إليه الناس لرفع الحرج عنهم، وليس بفواته فوات ضروري لهم، لكن يقع بفواته العسر والضيق بما يشق على المكلف احتماله.

قال الإمام الشاطبي: «وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات..». الموافقات (٢/٢١).

وفي (بحوث مقارنة)، للدريني (١/ ٤١٤) في تعليقه على كلام الإمام الشاطبي: يستفاد من تمثيل المصنف وكلامه الآتي أنه يفرق بين العادات والمعاملات، إذ يجعل العادات مما يفتقر إليه الناس من الحاجات والمصالح التي لا يتوقف تحصيلها على إبرام عقد، أو إنشاء علاقة في تصرف شرعي، وأما المعاملات، فهي ما ما كان ناشئًا عن عقد أو تصرف شرعي أو غير شرعي تربطه بغيره، والجنايات وإن اعتبرها المصنف قسمًا قائمًا برأسه غير أنها=

[٣ ـ محل التحسين]

أو لا، وهو تحسينات وتزيينات، كتحريم تناول القاذورات[1].

= تدخل في المعاملات بما تنشئ من علاقة بين الجاني والمجني عليه، أو بين الجاني والمجتمع أو الدولة».

ففي (العبادات): شرعت الرخص المخففة، كالمسح على الخفين، وترك القيام في الصلاة للمسافر، والجمع بين الصلاتين للحاجة، وإسقاط الصلاة عن الحائض والنفساء، والفطر للمسافر والمريض، ورمي الجمار عن النساء والضعفة، وغير ذلك مما شرع للتخفيف في العبادات.

وفي (العادات): شرعت إباحة التمتع بالطيبات من غير إسراف أو خيلاء في المطاعم والمشارب والملابس والمراكب والمساكن وسائر المنافع، وأباحت الصيد والتنزه واللهو ترويحًا للنفس ودفعًا لمللها وسآمتها، بشرط أن لا يعارض ضروريا.

وفي (المعاملات): رخصت في أنواع من العقود استثناءً من القواعد العامة، كإباحة بيع السلم والاستصناع، وهما من قبيل بيع الإنسان ما ليس عنده، وإنما رخص فيهما بشروط معينة للحاجة، كما أباحت الطلاق والخلع لإنهاء عقد الزوجية؛ دفعًا للحرج والضرر في عشرة غير مرغوبة.

وفي (الجنايات) شرعت العقوبات، و(درء الحدود بالشبهات)، وجعل الدية على عاقله القاتل في قتل الخطإ. انظر: تيسير أصول الفقه، عبد الله الجديع (ص: ٣٣٥). أما استدلال المصنف هنا بولاية الإجبار فهو محل بحث ينظر في مظانه.

(١) «التحسيني وهو قسمان الأول: ما هو غير معارض للقواعد كتحريم القاذورات؛ فإن نفرة الطباع منها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها حثا على مكارم الاخلاق». إرشاد الفحول (٩٠/٢).

قال الإمام الشاطبي: «وأما (التحسينات)، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق. وهي جارية فيما جرت فيه الأوليان». الموافقات (١٧/٢ ـ ٢٣).

ففي (العبادات): شرعت إزالة النجاسة عن الثوب والبدن، وستر العورة، وأخذ الزينة، والتطوعات في الصلاة والصيام والصدقة، وسنن الطهارات والصلوات وآدابها، ونحو ذلك=

[المناسبة الجلية والمناسبة الخفية]

وقد تكون المناسبة جلية وقد تكون خفية، وكذا وقوعها في المراتب والتأثير(١)، فالتعليل بالوصف المؤثر في جنس الحكم في الأصول أولى من غير المؤثر، كالبلوغ في رفع الحجر فهو أولى من الثيوبة(٢).

= مما يحسن ويجمل.

و(في العادات): شرعت أدب الأكل والشرب والملبس، وترك أكل النجاسات وشربها، وتوقير الكبير، وملاطفة الأطفال، وترك اختلاط الرجال والنساء لغير حاجة، وترك الخلوة بالأجنبيات، والتحية وآدابها، وطلاقة الوجه عند اللقاء، وإماطة الأذى عن الطريق.

وفي (المعاملات): شرعت منع بيع الميتة والخنزير، ومنعت بيع الرجل على بيع أخيه، وخطبته على خطبة أخيه، ومنعت الغش والخديعة في البيع وسائر المعاملات.

وفي (العقوبات): شرعت منع قتل النساء والصبيان في الجهاد، كما حرمت المثلة والغدر». انظر: تيسير أصول الفقه، عبد الله الجديع (ص: ٣٣٦ ـ ٣٣٧).

(١) قال الإمام الشوكاني: «المناسبة قد تكون (جلية) فتنتهي إلى القطع كالضروريات، وقد تكون (خفية) كالمعاني المستنبطة لا لدليل إلا مجرد احتمال اعتبار الشرع لها. وقد يختلف التأثير بالنسبة الى الجلاء والخفاء». إرشاد الفحول (٩٠/٢). وقال الإمام: «ثم المناسبة في كل قسم من هذه الأقسام قد تكون جلية وقد تكون خفية، أما (الجلي) فهو الذي يلتفت الذهن إليه في أول سماع الحكم كقوله عليه الصلاة السلام: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» فإنه يلتفت الذهن عند سماع هذا الكلام إلى أن الغضب إنما منع من الحكم لكونه مانعًا من استيفاء الفكر. وأما (الخفي) فهو الذي لا يكون كذلك ولا شك في تقدم الجلي على الخفي». ثم ذكر الإمام في (المحصول) أوجه ترجيح بعض المناسبات على بعض بأمور خارجة عنها. انظر: المحصول (٤٥٩/٥) فما بعد.

(٢) يعني مما يدل على صحة العلة من جهة الاستنباط «أن يكون العلة لها تأثير في قبيل ذلك الحكم وجنسه فيغلب على الظن أن كونها علة فيه أولى من غيرها. مثال ذلك: كون البلوغ علة في رفع الحجر في النكاح؛ لأن للبلوغ تأثيرًا في رفع جنس الحجر وقبيله، فكان أولى من الثيوبة في رفع حجر النكاح. يبين ما ذكرنا أن الحجر إنما يثبت لغرض قد علمناه،=

[الشبه][1]

والشبه، وهو ما يوهم الاشتمال على مخيل من غير أن يلوح وجه المناسبة، ولكن قد عهد من الشرع الالتفات إليه في جنس الحكم، فليس بطرد محض، كقياسهم مسح الرأس على مسح الخف، وقياسنا إياه على سائر الأعضاء، وقياسنا الوضوء على التيمم[2].

= وهو نقصان العقل المخل بمعرفة مصالح الإنسان في تصرفه المقتضي لقلة الخبرة بالأمور، فإذا كان هذا هو المثبت للحجر، وكان هذا المعنى منفيًا بالبلوغ ظهر أن البلوغ يجب أن يكون علة زوال ذلك، إلا أن يثبت أن النكاح يختص بمعنى آخر يحصل به الخبرة نحو: الثيوبة التي يذكرها الشافعي، فينظر في ذلك، فكل حكم يثبت لغرض من الأغراض فإنا نعلم أن زوال ذلك الغرض إلى خلافه يقتضي زوال ذلك الحكم إلا أن يخلف ذلك الغرض غرض آخر، سيما إن شهدت الأصول بذلك كما ذكرناه من زوال الحجر عن المال بالبلوغ». المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري (٢/٤٤٩).

وفي (المعتمد) ذكر الأوجه التي تدل على صحة العلة من جهة الاستنباط. ونقل عنه السمعاني ذلك في (قواطع الأدلة) (٢/١٦٠)، ثم قال: «واعلم أنا بينا تأثير الثيابة في مسائل الخلاف في الفروع وأوردنا ما فيه الكفاية ورجحنا اعتبار الثيابة على اعتبار الصغر، وتركنا إيراد ذلك في هذا الموضع». فانظره في موضعه.

(١) أفرده بالتأليف ميادة محمد الحسن، بعنوان: (التعليل بالشبه وأثره في القياس عند الأصوليين)، وطبع في مكتبة الرشد في (الرياض) [١٤٢١هـ]، وعبد الله محمد نوري الديرشوي بعنوان: (قياس الشبه عند الأصوليين، مفهومه، حجيته، شروطه وأقسامه)، المجلة العلمية لجامعة الملك، المجلد الرابع، العدد الثاني [١٤٢٤هـ].

(٢) اختلفت عبارة الأصوليين في تعريف الشبه بمعنى الوصف، والمختار منها أنه الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو أهله، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام. وهو اختيار المصنف هنا، وقد نقله الآمدي عن أكثر المحققين، وقال: هو أقرب التعاريف إلى قواعد الأصول. وذلك أن الوصف المعلل به لا يخلو إما أن تظهر فيه المناسبة بينه وبين الحكم أو لا تظهر فيه المناسبة بوقوف من هو أهل معرفة=

....

= المناسبة عليها، [فإن ظهرت] وذلك بأن يكون ترتيب الحكم على وفقه مما يفضي إلى تحصيل مقصود من المقاصد المبينة من قبل فهو المناسب. وإن لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو أهله فإما أن يكون مع ذلك مما لم يؤلف من الشارع الالتفات إليه في شيء من الأحكام أو هو مما ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام، فإن كان من الأول فهو الطردي الذي لا التفات إليه». الإحكام، للآمدي (٣/٣٢٧)، انظر ذلك مفصلًا في (إرشاد الفحول) (٢/١٣٦)، البحر المحيط (٤/٢٠٨)، وانظر كذلك شرح التعريف في (الموجز) (ص: ٢٣٧ ـ ٢٣٩).

جاء في (مذكرة الشيخ الشنقيطي) أن «هذا المسلك من مسالك العلة هو أصعبها وأدقها فهمًا كما صرح به الأصوليون، وحدوه بحدود مختلفة غالبها يرجع إلى أن الوصف في قياس الشبه مرتبة بين الطردي والمناسب فمن حيث إنه لم تتحقق فيه المناسبة أشبه الطردي، ومن حيث أنه لم يتحقق فيه انتفاؤها أشبه المناسب؛ ولهذا سمي شبهًا». مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ٣١٦).

و(الوصف) هو المعنى القائم بالغير، وهو جنس في التعريف يشمل ما ظهرت فيه المناسبة، وما لم تظهر. وقوله: (الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو أهله) قيد أول يخرج الوصف المناسب كالسكر للتحريم؛ فإن مناسبته قد ظهرت بعد البحث التام؛ إذ كونه مزيلًا للعقل الضروري للإنسان مناسب لتحريمه. وقوله: (ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام) قيد ثان يخرج الوصف الطردي، وهو البحث الذي لم تظهر مناسبته بعد البحث التام، ولم يقيده الشرع بالالتفات إليه في شيء من الأحكام.

فالحاصل أن الأوصاف ثلاثة أقسام: الأول: قسم يعلم اشتماله على المناسبة كالإسكار، وقياسه وهو (قياس العلة). الثاني: قسم لا تتوهم فيه مناسبة، كالطول والقصر، وهو (الطردي) والقياس به باطل. الثالث: قسم بين القسمين الأولين، وهو ما يتوهم اشتماله على مصلحة الحكم، ويظن أن مظنتها من غير اطلاع على عين المصلحة، مع عهدنا اعتبار الشارع له في بعض الأحكام، كالجمع بين مسح الرأس ومسح الخف في نفي التكرار =

وهو حجة تأسيًا بالسَّلف(١). وقد نبه عليه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في قوله: «لعلَّ عرقًا نزع»(٢). ولا يقوم في المناظرة(٣).

= بجامع كونه مسحًا. والجمع بينه وبين الأعضاء المغسولة في التكرار بكونه عضوًا من أعضاء الوضوء كالوجه، وهذا هو قياس الشبه، وهو مختلف فيه، واختلفت فيه الرواية بالصحة وعدمها عن الإمام أحمد، وأكثر الأصوليين على قبوله؛ لأنه يثير ظنًّا بثبوت الحكم. وقيل: «قضية تكرار مسح الرأس في الوضوء راجعة إلى غلبة الأشباه؛ لأن تكرار مسح الرأس في الوضوء دائر بين أصلين فيلحق بأكثرهما شبهًا. أحدهما: أنه مسح فلا يتكرر كغيره من المسح كمسح الوجه واليدين في التيمم ومسح الخف في الوضوء. ثانيهما: أنه ركن من أركان الوضوء الأربعة المذكورة في الآية فيكرر كما يكرر غسل الوجه واليدين، فمن قال بعدم تكرار مسحه قال: إنه أكثر شبها بالأول، ومن قال: بتكراره قال: إنه أكثر شبهًا بالثاني..». انظر: مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ٣١٦ ـ ٣١٧).

(١) قيل: «لأن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أمر أبا موسى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ باعتباره». البحر المحيط (٤/٣٧). ورد في كتابه لأبي موسى الأشعري: «.. الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في الكتاب أو السنة، اعرف الأمثال والأشباه، ثم قس الأمور عند ذلك فاعمد إلى أحبها عند الله، وأشبهها بالحق فيما ترى..). البيهقي في (سننه الكبرى) [٢٠١٣٤]، والدارقطني [١٥، ١٦].

(٢) الحديث في (صحيح البخاري) [٤٩٩٩]، [٦٤٥٥]، ومسلم [٣٨٤١] عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن رجلًا أتى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال: يا رسول الله ولد لي غلام أسود، فقال: «هل لك من إبل؟». قال: نعم، قال: «ما ألوانها؟». قال: حمر، قال: «هل فيها من أورق؟»، قال: نعم، قال: «فأنى ذلك؟». قال: لعله نزعه عرق، قال: «فلعل ابنك هذا نزعه». قوله: (رجلًا) هو ضمضم بن قتادة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. (أورق): الأغبر الذي في لونه بياض إلى سواد. (نزعه عرق): جذبه إليه وأظهر لونه عليه فأشبهه، و(العرق): الأصل من النسب.

(٣) للتردد بين المناسبة والطرد، فحجيته غير متفق عليها، والمناظرة تقوم على قواعد مشتركة مسلم بها.

وإلى ردِّه ميلُ الشيخ أبي إسحاق الشيرازي[(١)] .[(٢)].

---

(١) هو الإمام إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي، أبو إسحاق: العلامة المناظر. ولد في (فيروزاباد) بفارس، وانتقل إلى (شيراز) فقرأ على علمائها. وانصرف إلى البصرة ومنها إلى بغداد سنة [٤١٥هـ] فأتم ما بدأ به من الدرس والبحث. وظهر نبوغه في علوم الشريعة الإسلامية، فكان مرجع الطلاب ومفتي الأمة في عصره، واشتهر بقوة الحجة في الجدل والمناظرة. وبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية على شاطئ دجلة، فكان يدرس فيها ويديرها. عاش فقيرًا صابرًا. وكان حسن المجالسة، طلق الوجه، فصيحًا مناظرًا، ينظم الشعر. وله تصانيف كثيرة، منها: (التنبيه) و(المهذب) في الفقه، و(التبصرة) في أصول الشافعية، و(طبقات الفقهاء)، و(اللمع) في أصول الفقه، وشرحه، و(الملخص) و(المعونة) في الجدل. مات ببغداد سنة [٤٧٦هـ]، وصلى عليه المقتدي العباسي. الأعلام (٥١/١).

وفي (طبقات الشافعية الكبرى) (٢١٥/٤): «هو الشيخ الإمام شيخ الإسلام صاحب التصانيف التي سارت كمسير الشمس، ودارت الدنيا فما جحد فضلها إلا الذي يتخبطه الشيطان من المس، بعذوبة لفظ أحلى من الشهد بلا نحله، وحلاوة تصانيف..». وانظر: تهذيب الأسماء واللغات، للإمام النووي (٤٦٥/٢)، سير أعلام النبلاء (٤٥٣/١٨)، طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة (٢٣٨/١)، وفيات الأعيان (٢٩/١).

(٢) قال أبو إسحاق الشيرازي في (اللمع) (ص: ٥٤): «(قياس الشبه) وهو أن تحمل فرعًا على الأصل بضرب من الشبه، وذلك مثل أن يتردد الفرع بين أصلين يشبه أحدهما في ثلاثة أوصاف ويشبه الآخر في وصفين فيرد إلى أشبه الأصلين به وذلك كالعبد يشبه الحر في أنه آدمي مخاطب مثاب معاقب، ويشبه البهيمة في أنه مملوك مقوم، فيلحق بما هو أشبه به، وكالوضوء يشبه التيمم في إيجاب النية من جهة أنه طهارة عن حدث، ويشبه إزالة النجاسة في أنه طهارة بمائع فيلحق بما هو أشبه به. فهذا اختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال: إن ذلك يصح، وللشافعي ما يدل عليه، ومنهم من قال: لا يصح، وتأول ما قال الشافعي على أنه أراد به أنه يرجح به قياس العلة بكثرة الشبه.

واختلف القائلون بقياس الشبه، فمنهم من قال: الشبه الذي يرد الفرع إلى الأصل يجب أن يكون حكمًا، ومنهم من قال: يجوز أن يكون حكمًا ويجوز أن يكون صفة. قال الشيخ=

. . . .

= الإمام رحمه الله: والأشبه عندي قياس الشبه لا يصح؛ لأنه ليس بعلة الحكم عند الله تعالى ولا دليل على العلة، فلا يجوز تعليق الحكم عليه». وانظر: البحر المحيط (٣٧/٤)، مختصر ابن الحاجب مع العضد (٢٤٧/٢).

اعلم أن قياس الشبه لا يصار إليه مع إمكان القياس بالعلة. وحكى الإجماع على هذا القاضي أبو بكر، والباقلاني والزركشي وغيرهم. وقد اختلف العلماء في حكمه على مذاهب: القول الأول: أنه ليس بحجة، والتعليل به باطل. وهو قول الحنفية، وبعض الشافعية منهم القاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو اسحاق الشيرازي، والصيرفي. وذهب ابن الحاجب من المالكية، والكمال بن الهمام من الحنفية إلى أنه لا يعتبر إلا إذا انضم إليه من طريق آخر من الطرق المثبتة للعلية، كالنص أو الإجماع أو السبر عند القائل به فليس مستقلًا بنفسه. والمختار عند جمهور الشافعية اعتباره حيث إنه يفيد ظن كون الوصف علة للحكم، وذلك بسبب اعتبار الشارع له والالتفات إليه في بعض الأحكام كما تقدم بيانه، وعدم وجود ما يصلح للعلة سواه، والحكم لا بدَّ له من علة. وإذا ثبت كونه مفيدًا للظن وجب العمل به؛ لأن الظن معمول به في الشرعيات.

راجع: رفع الحاجب (٣٤٧/٤)، تيسير التحرير (٥٣/٤)، التقرير والتحبير (٢٦٦/٣)، الموجز (ص: ٢٣٩ ـ ٢٤٠)، البحر المحيط (٧٥/٧)، المستصفى (٢/ ٣١٧)، قواطع الأدلة: ٢ ص: ١٦٣ ـ ١٦٤)، وهناك من يفرق في الحجية بين الشبه الخلقي أو الصوري وبين الشبه الحكمي.

قال ابن العربي في (المحصول) (ص: ١٢٦): «أما قياس الشبه فهو على ضربين شبه خلقي وشبه حكمي، فأما الشبه الخلقي فكإجماع الصحابة على جزاء الحمامة بالشاة والنعامة بالبدنة لما بينهما من تشابه الخلقة. وأما الشبه الحكمي كقول علمائنا في الدليل على أن الوضوء يفتقر إلى النية خلافًا لأبي حنيفة: طهارة حكمية فافتقرت إلى النية كالتيمم». قال الزركشي في (البحر المحيط) (٢١٢/٤) بعد قول من اعتبر المشابهة في الصورة: «وهذا ليس بصحيح، إنما الصحيح أن مجرد الشبه في الصورة لا يجوز التعليل به؛ لأن التعليل ما كان لها تأثير في الحكم وليس هو مما يفيد قوة في الظن حتى يوجب حكمًا».

[الدوران][1]

والدوران. فدوران الأثر مع شيء لم يتفق على عدم عليته وجودًا وعدمًا، كالشدة المطربة مع التحريم أمارة لعلية المدار للدائر[2]، كما في الدعاء بالاسم المغضِب؛ للتعليل به[3].

---

(١) الدوران لغة: الطواف حول الشيء، مصدر دار دورانًا إذا تحرك حركة دورية كالدولاب والرحا. أما تعريفه اصطلاحًا فقد عرفه الإمام الرازي بقوله: «معناه أن يثبت الحكم عند ثبوت وصف وينتفى عند انتفائه». المحصول (٥/٢٠٧).
وسماه الآمدي وابن الحاجب (بالطرد والعكس)؛ لكونه بمعناه، و(الطرد) في الاصطلاح: الملازمة في الثبوت، و(العكس): الملازمة في الانتفاء. ويسمى (بالجريان)، ويسمى (بالسلب والوجود).
قال الجويني: «ذهب كل من يعزى إليه الجدل إلى أنه أقوى ما يثبت به العلل». البرهان (ص: ٤٤). والدوران يقع على وجهين: أحدهما: أن يقع في صورة واحدة. ومثاله: الإسكار في العصير، فإن العصير قبل أن يوجد الإسكار فيه كان حلالًا، فلما حدث السكر حرم، فلما زال الإسكار وصار خلًّا صار حلالًا. فدوران التحريم مع الإسكار وجودًا وعدمًا. الثاني: أن يقع في صورتين، كوجوب الزكاة في الحلي؛ لكونه أحد النقدين، وعدم النقدية في الثياب وغيرها من العروض يعدم فيها الحكم وهو وجوب الزكاة. فصار الدوران في صورتين وهو الوجود في النقد، والعدم في غير النقد. قال الطوفي: «لكنّ الدوران في صورة أقوى منه في صورتين، على ما هو مدرك ضرورة أو نظرًا أو ظاهرًا». شرح مختصر الروضة (٣/٤١٣)، وانظر: شرح الكوكب المنير (٤/١٩٢)، البحر المحيط (٤/٢١٧).

(٢) «فإنه لما وجد التحريم بوجودها وزال بزوالها دل على أنها هي العلة». اللمع (١/٢٨٧ ـ ٢٨٨). ويسمى الوصف مدارًا؛ لكونه مدارًا يدار عليه الحكم وجودًا وعدمًا، ويسمى الحكم دائرًا.

(٣) «وذلك كما إذا دعي الإنسان باسم فغضب منه وإذا لم يدع به لم يغضب، ورأينا ذلك منه مرارًا، مرة بعد مرة وجودًا وعدمًا، فإنه يغلب على الظن أن ذلك الاسم هو سبب الغضب حتى إن الصبيان يعلمون ذلك منه ويتبعونه في الدروب داعين له بذلك الاسم=

وأباه حجة الإسلام(١).

= المغضب له». الإحكام، للآمدي (٣/ ٣٣٢)، وانظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (٥٣١/٣).

(١) يعني الإمام الغزالي. وقد اختلف الأصوليون في إفادة الدوران للعلية على أقوال:
[أحدها:] أنه يفيد العلية قطعًا، وهذا قال به بعض المعتزلة. وربما قيل: لا دليل فوقه، قال الزركشي: حكاه ابن السمعاني عن بعض أصحابنا.
[الثاني:] أنه لا يفيد العلية لا قطعًا ولا ظنًّا، وهو اختيار الأستاذ أبي منصور وابن السمعاني والغزالي والشيخ أبي إسحاق واختاره الآمدي وابن الحاجب.
استدلوا (أولًا): بأنه لو أفاد العلية لما تخلف الحكم عنه. ودليل بطلانه أن الدوران قد وجد مع عدم العلية. [١] في المتضايفيين كالبنوة والأبوة والفوقية والتحتية، فإنه كلما تحقق أحدهما تحقق الآخر، وكلما انتفى انتفى، ولا علية ولا معلولية بينهما اتفاقًا. [٢] وفي غير المتضايفين كالحرمة مع الرائحة المشتدة في المسكر؛ فإنها لملازمتها للسكر تدور معها الحرمة وجودًا وعدمًا، وليست هي العلة للحرمة اتفاقًا للإجماع على أن العلة هي الإسكار، فلو اقتضى الدوران العلية لثبتت مع ثبوته، واللازم منتف كما اتضح مما تقدم، فدل على الدوران لا يفيد العلية. وأجيب عنه بأن انتفاء العلة فيما ذكر لمانع من العلة وهو التضايف في المتضايفيين؛ لأن العلة لا بد أن تتقدم في التعقل عن المعلول، والمتضايفان يتعقلان في وقت واحد؛ لأنهما متصاحبان. والإجماع في الرائحة المشتدة، حيث قام الإجماع على أن الرائحة في المسكر ليست هي العلة، فهو دليل جار في غير محل النزاع في دلالته حيث لا معارض، وهنا قام المعارض وهو التضايف والإجماع. والتخالف لمانع غير قادح، فلا يؤثر كون الدوران مفيدًا للعلية عند عدم المانع؛ إذ لو تخلف المدلول عن الدليل لمانع لا يقدح في كونه دليلًا عند عدم المانع.
(ثانيًا:) أن الدوران مركب من الطرد والعكس، وكل منهما لا يدل على العلية. أما الطرد وهو ترتب وجود الشيء على وجود غيره فمرجعه إلى سلامة الوصف عن النقض بأن لا يوجد الوصف في صورة بدون الحكم. وسلامة الوصف عن النقض لا توجب عليته؛ لأن النقض مبطل واحد من مبطلات العلة. وإنما يشعر بعدم النقض، وهو غير كاف في ثبوت العلة فلا دلالة له عليها. أما العكس الذي هو عبارة عن ترتب عدم الشيء على عدم غيره،=

....

= فهو غير معتبر في العلل الشرعية على الصحيح حيث لم يعتبر في العلة أن يلزم من انتفائها انتفاء المعلول؛ إذ يصح أن يثبت المعلول بعلة أخرى؛ لجواز تعدد العلل على الراجح، فيكون للمعلول علتان أو أكثر على التعاقب كالبول واللمس والنوم بالنسبة إلى الحدث، وكالشمس والنار بالنسبة للحرارة. وحيث إن كلًّا من الطرد والعكس لا يدل على العلية بانفراده فالمجموع المركب منهما وهو الدوران لا يدل على العلية كذلك. وقد أجيب عنه بأنه لا يلزم من عدم دلالة كل منهما بانفراده على العلية عدم دلالة المجموع المركب منهما؛ إذ قد تكون للهيئة الاجتماعية من التأثير ما ليس لكل واحد من أجزائها [كما في الحبل المؤلف من الشعرات، وكما في الخبر المتواتر المركب من الآحاد]. ألا ترى أن كل واحد من أجزاء العلة المركبة لا يصلح أن يكون علة بانفراده، ولكن يحصل من اجتماعهما مجموع هو العلة. فمثلًا: العلة في وجوب القصاص هي القتل والعمد والعدوان، وكل واحد بانفراده ليس بعلة لوجوب القصاص، ولكن مجموع هذه الأجزاء هو العلة.

[الثالث:] أنه يفيد ظن العلية، بشرط عدم المزاحم. وهذا هو مذهب الجمهور. وذلك أن العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاتها، وإنما هي إمارة، فإذا دار الوصف مع الحكم غلب على الظن كونه معرّفًا له وينزل بمنزلة الوصف الموماً إليه بأن يكون علة، وإن خلا عن المناسبة. ومثل هذا: لو دُعي رجل باسم فغضب، ودُعي بغيره لم يغضب، وتكرر ذلك منه دل على أن هذا الاسم سبب الغضب.

وأما من قال: إنه لا يفيد التعليل أصلًا فالجواب عن ذلك أن صلاحية الشيء للتعليل لا يلزم أن يعلل به؛ إذ قد يمتنع ذلك لمعارضة ما هو أولى منه. والنقض برائحة الخمر يدفعه القيد الذي ذكره أهل الأصول، وهو أنهم جعلوا الوصف في مسلك الدوران يشترط فيه المناسبة أو احتمالها، فإن كان طردًا محضًا علم قطعًا أنه غير العلة، ولو دار معه الحكم وجودًا وعدمًا كرائحة الخمر المذكورة. والجواب عن الثاني: أنها حجة ضعيفة، وذلك إن كان كل من الطرد والعكس لا يؤثر منفردًا، لا يمنع من تأثيرها مجتمعين؛ لأن المجموع يفيد ما لا يفيده الإفراد، فالاحتجاج بمجموع الأمرين. وقد روى عن الإمام أحمد اعتبار العكس عن العلة، حيث قال: «لا تكون العلة علة حتى يقبل الحكم بإقبالها ويدبر بادبارها». انظر: العلة عند الأصوليين، لمبارك عامر بقنه، الموجز في أصول الفقه (ص: ٢٤١ ـ ٢٤٤). وانظر ما استدال به كل فريق في (البحر المحيط) (٤/٢٢٠)، رفع الحاجب (٤/٣٥٢).

[السبر والتقسيم]

والسبر والتقسيم(١)، فما دار بين النفي والإثبات فتقسيم، وإلا فسبر، كفي مسألة علة الربا، ولا يجب فيه الحصر العقلي، بل يحصر ما يمكن أن يكون علة، ثم يفسد غير ما عينه بوجه من وجوهه(٢).

---

(١) السبر والتقسيم في اللغة: الاختبار، يقال سبر الجرح، أي: اختبر غوره، والتقسيم التجزئة. أما في الاصطلاح فهو عبارة عن حصر الأوصاف الموجودة في الأصل الصالحة للعلية ظاهرًا في عدد ثم إبطال علية بعضها لتثبت علية الباقي.

(٢) ثم التقسيم إما أن يكون دائرًا بين النفي والإثبات وهو التقسيم الحاصر، أو لا يكون كذلك وهو التقسيم المنتشر. قال الإسنوي: «فالتقسيم الحاصر هو الذي يكون دائرًا بين النفي والإثبات كقول الشافعي مثلًا: ولاية الإجبار على النكاح إما أن لا تعلل بعلة أصلًا، أو تعلل، وعلى التقدير الثاني فإما أن تكون معللة بالبكارة أو الصغر أو بغيرهما، والأقسام الأربعة باطلة سوى القسم الثاني، وهو التعليل بالبكارة، فأما الأول وهو أن تكون معللة، والرابع وهو أن تكون معللة بغير البكارة والصغر فباطلان بالإجماع، وأما الثالث فلأنها لو كانت معللة بالصغر لثبتت الولاية على الثيب الصغيرة لوجود العلة وهو باطل، لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الثيب أحق بنفسها» مسلم [٣٥٤٢، ٣٥٤٣]، وهذا القسم يفيد القطع إن كان الحصر في الأقسام وإبطال غير المطلوب قطعيًّا، وذلك قليل في الشرعيات، [لكنه كثير في العقليات مثل: العالم إما أن يكون قديمًا أو يكون حادثًا، لكن كونه قديمًا باطل بالأدلة القطعية، فلم يبق إلا القول بأنه حادث] وإن لم يكن كذلك فإنه يفيد الظن.

وأما التقسيم الذي ليس بحاصر فهو الذي لا يكون دائرًا بين النفي والإثبات، ويسمى بالتقسيم المنتشر وعبر عنه المصنف بالسبر غير الحاصر، وعبر عن الأول بالتقسيم الحاصر تنبيهًا على جواز إطلاق كل واحد من السبر، والتقسيم على كل واحد من القسمين، وهذا القسم لا يفيد إلا الظن، فلا يكون حجة في العقليات بل الشرعيات فقط، كقولنا: علة حرمة الربا إما الطعم أو الكيل أو القوت، والثاني والثالث باطلان بالنقض أو بغيره، فتعين الطعم وهو المطلوب، قال في (المحصول): وهذا إذا لم يتعرض الإجماع على تعليل حكمه وعلى حصر العلة في الأقسام، فإن تعرض لذلك كان قطعيًّا». نهاية السول=

[تنقيح المناط]

وتنقيح المناط بإلغاء الفارق[1]، وسمّاه الحنفية استدلالًا، ولا مشاحة في

= (١٨٢/٢ ـ ١٨٣)، وانظر: الإبهاج (٧٧/٣)، المحصول (٣٥٣/٢)، إرشاد الفحول (٨٣/٢)، التعليل في القرآن الكريم، د. محمد سالم محمد، رسالة دكتوراه في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر في القاهرة، إشراف أستاذنا العلامة الدكتور إبراهيم خليفة (ص: ٢٣٣).

ولأن التقسيم غير الحاصر لم يردد فيه الأوصاف بالنفي والإثبات، فإنه يجوز عقلًا وجود وصف آخر غير مذكور في التقسيم، كما أنه قد يتطرق الشك في بطلان الأوصاف الأخرى. ولذلك اختلف في حجة التقسيم غير الحاصر. فذهب بعض الأصوليين إلى أنه ليس بحجة لا في القطعيات، ولا في الظنيات حكاه في (البرهان) عن بعض الأصوليين. الثاني: أنه حجة في العمليات فقط؛ لأنه يحصل غلبة الظن، واختاره إمام الحرمين الجويني، وابن برهان، وابن السمعاني. قال الصفي الهندي: هو الصحيح. الثالث: أنه حجة للناظر دون المناظر، واختاره الآمدي. وقال إمام الحرمين في (الأساليب): إنه يفيد الطالب مذهب الخصم، دون تصحيح مذهب المستدل؛ إذ لا يمتنع أن يقول: ما أبطلته باطل، وما اخترته باطل. وحكى ابن العربي أنه دليل قطعي، وعزاه إلى الشيخ أبي الحسن والقاضي، وسائر أصحاب الشافعي، قال: وهو الصحيح، فقد نطق به القرآن ضمنًا، وتصريحًا، في مواطن كثيرة. الرابع: أنه حجة للناظر والمناظر إن أجمع على تعليل ذلك الحكم في الأصل. قال أبو الخطاب من الحنابلة: ولا يصح أن تجمع الأمة على تعليل أصل، ثم يختلفون في علته، فيبطل جميع ما قالوه إلا واحدة، فيعلم صحتها؛ كيلا يخرج الحق عن أقاويل الأمة. وهو الأشبه بالحق فيحتاج إلى أمور ثلاثة: [١] تعليل حكم الأصل مع الدليل على التعليل من الكتاب والسنة. [٢] تعدد العلل البسيطة، أي: غير المركبة. [٣] إبطال ما لا يصلح للعلية. انظر: إرشاد الفحول (١٢٦/٢)، البحر المحيط (٢٠٢/٤)، روضة الناظر (٢٢٠/٢).

(١) «التنقيح في اللغة: التهذيب والتميز، يقال: كلام منقح، أي: لا حشو فيه، والمناط هو العلة. قال ابن دقيق العيد: وتعبيرهم بالمناط عن العلة من باب المجازي اللغوي؛ لأن الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره، فهو من باب تشبيه=

الألفاظ[١].

والحق أن الطرد المحض وهو جريان الحكم مع الوصف في جميع الصور غير صورة النزاع لا يدل على العلية؛ لأنه شرط لا موجب[٢]؛ ولأنه يفتح باب

= المعقول بالمحسوس، وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره. انتهى.

ومعنى (تنقيح المناط) عند الأصوليين: إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق، بأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا، وذلك لا مدخل له في الحكم ألبتة، فيلزم اشتراكهما في الحكم؛ لاشتراكهما في الموجب له، كقياس الأمة على العبد في السراية، فإنه لا فارق بينهما إلا الذكورة، وهو ملغى بالإجماع؛ إذ لا مدخل له في العلية. قال الصفي الهندي: والحق أن تنقيح المناط قياس خاص، مندرج تحت مطلق القياس، وهو عام يتناوله وغيره. وكل منهما قد يكون ظنيًّا، وهو الأكثر، وقطعيًّا ولكن حصول القطع فيما فيه الإلحاق بإلغاء الفارق أكثر من الذي الإلحاق فيه بذكر الجامع، لكن ليس ذلك فرقًا في المعنى، بل في الوقوع، وحينئذ: لا فرق بينهما في المعنى. قال الغزالي: تنقيح المناط يقول به أكثر منكري القياس، ولا نعرف بين الأمة خلافًا في جوازه، ونازعه العبدري بأن الخلاف فيه ثابت بين من يثبت القياس وينكره، لرجوعه إلى القياس. وقد زعم الفخر الرازي أن هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم، فلا يحسن عدة نوعًا آخر، ورد عليه بأن بينهما فرقًا ظاهرًا، وذلك أن الحصر في دلالة السبر والتقسيم لتعيين العلة، إما استقلالًا أو اعتبارًا، وفي تنقيح المناط لتعيين الفارق وإبطاله، لا لتعيين العلة». إرشاد الفحول (٢/١٤١ ـ ١٤٢)، وانظر: الموجز (ص: ٢٤٧ ـ ٢٤٩).

(١) «سماه الحنفية (الاستدلال) وأجروه في الكفارات، وفرقوا بينه وبين القياس بأن القياس ما ألحق فيه بذكر (الجامع) الذي لا يفيد إلا غلبة الظن. و(الاستدلال) ما يكون الإلحاق فيه بإلغاء الفارق الذي يفيد القطع، حتى أجروه مجرى القطعيات في النسخ، وجوزوا الزيادة على النص ولم يجوزوا نسخه بخبر الواحد». البحر المحيط (٤/٢٢٧)، وانظر: الإبهاج (٣/٨٠).

(٢) يعني أن الطرد شرط لصلاحية الوصف للعلة، ولكن ليس مجرد جريان الحكم مع الوصف يعني أنه موجب للعلة كما سيأتي.

الهذيانات[1]، وكذا عجز المعارض عن الإفساد؛ ....

(١) «اختلفوا في حجية الطرد، فذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة مطلقًا، وذهب بعضهم إلى أنه حجة مطلقًا، ومنهم من فصل. والمعتبرون من النظار على أن التمسك به باطل؛ لأنه من باب الهذيان. قال إمام الحرمين: وتناهى القاضي في تغليط من يعتقد ربط حكم الله عز وجل به، ونقله إلكيا عن الأكثرين من الأصوليين، لأنه يجب تصحيح العلة في نفسها أولا ثم تعليق الحكم عليها، فإنه ثمرة العلة، فالاستثمار بعد التصحيح، فلا يجوز أن يجعل ما حقه في الرتبة الثانية علما على ثبوت الأصل. قال: وقد رأينا في الطرد صورا لا يتخيل عاقل صحتها، كتشبيه الصلاة بالطواف. ونقله القاضي أبو الطيب في (شرح الكفاية) عن المحصلين من أصحابنا وأكثر الفقهاء والمتكلمين. وقال القاضي الحسين ـ فيما نقله البغوي في (تعليقه) عنه: ـ لا يجوز أن يدان الله به.

وقال ابن الصباغ في (العدة): الطرد: جريان العلة في معلولاتها وسلامتها من أصل يردها وينفيها. والأكثرون على أنه لا يدل على صحتها. وذهب طوائف من الحنفية إلى أنه حجة، ومال إليه الإمام الرازي، وجزم به البيضاوي. قال ابن السمعاني: وحكاه الشيخ في (التبصرة) عن الصيرفي. وهذا فيه نظر. فإن ذاك في الاطراد الذي هو الدوران. وقال الكرخي: هو مقبول جدلا، ولا يسوغ التعويل عليه عملا، ولا الفتوى به. وقال القاضي أبو الطيب: ذهب بعض متأخري أصحابنا إلى أنه يدل على صحة العلية، واقتدى به قوم من أصحاب أبي حنيفة بالعراق، فصاروا يطردون الأوصاف على مذاهبهم ويقولون. إنها قد صحت، كقولهم في مس الذكر: مس آلة الحرث فلا ينتقض الوضوء، كما إذا مس الفدان [الفدان بالتشديد آلة الحرث في الزراعة، ويطلق على الثورين يحرث عليهما في قِران واحد]. وإنه طويل مشقوق فأشبه البوق. وفي السعي بين الصفا والمروة: إنه سعي بين جبلين، فلا يكون ركنا في الحج. كالسعي بين جبلين بنيسابور. ولا يشك عاقل أن هذا سخف. قال ابن السمعاني: وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة، والاطراد دليلًا على صحة العلية: (حشوية أهل القياس) قال: ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء. قال ابن السمعاني: ويجوز للشارع نصب الطرد علمًا عليه لكنه لا يكون علة، بل تقريب للحكم وتحديد له. قال: وذكر القاضي أبو الطيب أن الاطراد زيادة دعوى على دعوى، والدعوى لا تثبت بزيادة دعوى، ولأن القياس الفاسد قد يطرد، ولو كان الاطراد دليل صحة العلية لم يقم هذا الدليل على الأقيسة الفاسدة=

لأنه معارض بمثله[1].

[مبطلات العلة]

وأما إبطال العلية فبوجوه:

[١ ـ النقض]

النقض، وهو إبداء الوصف بدون الحكم[2]، وهو قادح[3]...

= المطردة... الخ». البحر المحيط (٤/٢٢٢) وانظر: العدة (٥/١٤٣٩)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٣/٣٨٥).

(١) كما إذا قلنا: يحرم شرب الدواء لمرض الملاريا ـ مثلًا ـ قياسًا على الخمر بجامع المرارة، فهو معارض بمثله فيمكن عكسها: يباح الخمر قياسًا على علاج الملاريا بجامع المرارة. وفي السعي بين الصفا والمروة إنه سعي بين جبلين، فلا يكون ركنا في الحج. كالسعي بين جبلين بنيسابور، يقابل بمثله فيقال: السعي بين الصفا والمروة وهما جبلان، فأنا أسعى في نيسابور بين جبلين، ولا يشك عاقل أن هذا سخف.

(٢) من قوادح العلة: النقض ومعناه في اللغة: الحل والإبطال. وعند الأصوليين: هو مجرد الوصف المدعى كونه علة في محل آخر مع تخلف الحكم عنه في هذا المحل. مثاله أن يقول الشافعي فيمن ترك تبييت النية ليلًا في رمضان: خلا أول صومه عن النية فلا يصح صومه، فيجعل العلة في عدم صحة الصوم عراء أول عن النية وخلوه عنها، فيقول الحنفي: هذه العلة منقوضة بصوم التطوع، فإنه صحيح وإن أحدث الشخص النية فيه نهارًا كما هو مذهبك. وبذلك تكون العلة ـ وهي عراء أول الصوم عن النية ـ قد وجدت في صوم التطوع، وتخلف الحكم، وهو عدم صحة الصوم عنه؛ لأن الصوم في هذه الحالة صحيح. انظر: نهاية السول (ص: ٣٣٧)، الموجز (ص: ٢٥٢).

(٣) اتفق الأصوليين على أن النقض إذا كان واردًا على سبيل الاستثناء لا يقدح في كون الوصف علة في غير الصورة المستثناة ولا يبطل عليته. كما سيأتي. فإن كان النقض ليس واردًا على سبيل الاستثناء فقد اختلف الأصوليين في كونه قادحًا أو غير قادح على مذاهب كثيرة أشهرها ما يأتي:
الأول: لا يقدح النقض في العلية مطلقًا سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، وسواء كان التخلف لمانع أو لغير مانع، وهذا المذهب هو المعروف عن الحنفية ويسمونه: تخصيص=

[أ. كون الصورة الوارد فيها النقض مستثناة بالنص من القاعدة الكلية]

.. إلا ما ورد استثناء، وهو ما عم المذاهب كالعرايا[1]، ....

= العلة وسيأتي بيانه.

الثاني: أنه يقدح في الوصف المدعى علة مطلقًا، سواء كانت منصوصة أو مستنبطة عن سواء كان تخلف الحكم لمانع أو لا لمانع، وهو مذهب المتكلمين، وهو اختيار أبي الحسين البصري، والأستاذ أبي إسحاق، والفخر الرازي، وأكثر أصحاب الشافعي، ونسبوه إلى الشافعي، ورجحوا أنه مذهب الشافعي على غيره؛ لأن علله سليمة عن الانتقاض جارية على مقتضاها، وأن النقض يشبه تجريح البينة المعدلة، واختاره القاضيان أبو بكر وعبد الوهاب من المالكية. وهو اختيار الإمام أبي حامد المطرزي هنا.

الثالث: يقدح النقض في العلل المستنبطة ولا يقدح في العلل المنصوصة، وهو المختار عند أكثر الشافعية، ولا فرق بين الموضعين بين أن يكون التخلف لمانع أو لغير مانع.

الرابع: هو المختار عند البيضاوي: يقدح النقض إذا كان التخلف لغير مانع ولا يقدح إذ كان التخلف لمانع، ولا فرق في ذلك بين العلل المنصوصة والعلل المستنبطة... الخ. وقد ذكر الشوكاني خمسة عشر مذهبًا، انظر هذه المذاهب في (إرشاد الفحول) (١٤٧/٢ ـ ١٤٩). وانظر: البحر المحيط (٢٣٢/٤)، تيسير التحرير (٩/٤)، رفع الحاجب (١٩٢/٤).

(١) من تخلف الحكم عن العلة له ثلاثة أضرب أحدها: استثناؤه من جهة الشرع. قال الإمام الرازي: «النقض إذا كان واردًا على سبيل الاستثناء هل يقدح في العلة أم لا؟ قال قوم: إنه لا يقدح سواء كانت العلة معلومة أو مظنونة. أما المعلومة فلأنا نعلم أن من لم يقدم على جناية لا يؤاخذ بضمانها، ثم هذا لا ينتقض بضرب الدية على العاقلة. وأما المظنونة فكالتعليل بالطعم؛ فإنه لا ينتقض بمسألة العرايا فإنها وردت على سبيل الاستثناء رخصة [للحاجة والضرورة].

واعلم أنا إنما نعلم ورود النقض على سبيل الاستثناء إذا كان لازمًا على جميع المذاهب مثل مسألة العرايا؛ فإنها لازمة على جميع العلل كالقوت والكيل والمال والطعم. وإنما قلنا: إن الوارد مورد الاستثناء لا يقدح في العلة؛ لأن الإجماع لما انعقد على أن حرمة الربا لا تعلل إلا بأحد هذه الأمور الأربعة ومسألة العرايا واردة عليها أربعتها فكانت هذه المسألة=

والمصراة[1].

= واردة على علة قطعنا بصحتها، والنقض لا يقدح في مثل هذه العلة. وأما أنه هل يجب الاحتراز عنه في اللفظ فقد اختلفوا فيه والأولى الاحتراز منه». المحصول (٥/٢٥٨)، المستصفى (١/٣٢٢).

وفي (مذكرة الشيخ الشنقيطي) «اعلم أن بيع العرايا ونحوه لا يقدح به في علة الربا بالنقض اجماعًا كما تقدم، بل هو تخصيص لحكم العلة كالعموم، أما غيره فقال قوم: هو قادح مطلقًا، وقال قوم: هو تخصيص لحكم العلة لا قدح فيها، وعليه الأكثر. وروي عن مالك أنه تخصيص في المستنبطة وقدح في المنصوصة، وقال قوم بالعكس وعزاه امام الحرمين في (البرهان) للأكثر، وهو أوجه عندي مما قبله؛ لأن النص على صحة العلة أقوى من النقض بتخلف الحكم عنها، فلا يبطل الأقوى بالأضعف. واختار ابن الحاجب في مختصره الأصولي: أن النقض قادح في المنصوصة الثابتة بدلالة قطعية بخلاف الثابتة بظاهر عام، فهو تخصيص لها، وأنه يقدح في المستنبطة إن لم يكن تخلف الحكم عنها لوجود مانع أو فقد شرط». مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ٣٤٧ ـ ٣٤٨).

(١) ومن تخلف الحكم عن العلة من حيث الاستثناء من جهة الشرع، يعني ما استثني من قاعدة القياس على جهة الاستحسان مسألة التمر في المصراة، والمصراة هي الشاة التي تكون حلوب يعني فيها اللبن الكثير يبيعها بائعها، ثم يأتي المشتري فيحلبها ثم يتبين بها عيب فيردها، واللبن الذي ذهب لا بد من رده، والأصل في هذا أنه يرد مثليًا لبن بلبن هذا الأصل، لكن جاء الحديث: «ولا تصروا الغنم ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحتلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعًا من تمر» [صحيح البخاري (٢٠٤٣)، ومسلم (٣٨٩٠)، (٣٩١٠).

و(المصراة): الشاة يجمع اللبن فى ضرعها عند إرادة البيع فتبدو أنها كثيرة اللبن]، ومثله مسألة العرايا؛ لأنها في الأصل هي ربًا ولكن نقول: هي مستثناة من الأصل كالتمر في المصراة، أي: كإيجاب صاع من تمر في لبن المصراة إذا ردها المشتري مع أن علة إيجاب المثل في المثليات التماثل بينهما، هذا هو الأصل، لكن هنا جاء بصاع فخالف القياس، وهو أنه يجب المثل في المثل لبن بلبن، ولكنه هنا تخلف فصار تمر بلبن أو لبن بتمر، وهذا على خلاف القياس، والسبب في تخلف الحكم مع وجود العلة استثناؤه من جهة=

ودفعه بمنع تمام العلة في صورة النقض، أو بمنع الحكم إن أمكن[1].

وقيل: يجوز كتخصيص العموم، والأول أصح؛ إذ العلة تستلزم المعلول، فحيث لا استلزام فلا علية[2].

= الشرع. انظر: روضة الناظر (ص: ٢٢٧ ـ ٢٢٩)، البحر المحيط (٤/٢٥٣)، قواطع الأدلة (٣/١٩٦).

(١) «ودفعه إما بمنع وجود العلة أو الحكم في صورته، مثال الأول: أن يقول الحنفي في قتل المسلم بالذمي: قتل عمد عدوان فيجب القصاص كما في المسلم بالمسلم، فيقال له: ينتقض بقتل المعاهد فإنه قتل عمد عدوان ولا يقتل به المسلم، فيقول: لا أسلم أنه عدوان فيندفع النقيض بذلك إن ثبت له. ومثال الثاني أن يقال في المثال المذكور: لا أسلم الحكم في المعاهد فإن عندي يجب القصاص بقتله». المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لابن بدران (ص: ٣٥٢)، وانظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٩٨). وانظر: شرح التلويح على التوضيح (٢/١٨٠).

(٢) قال الزركشي: «واعلم أولًا أن العلة إما منصوصة قطعًا أو ظنًّا أو مستنبطة وتخلف الحكم عنها إما لمانع أو فوات شرط أو دونهما. فصارت الصور تسعًا، من ضرب ثلاثة في ثلاثة وقد اختلفوا فيه على بضعة عشر مذهبًا: طرفان، والباقي أوساط.

أحدها: أنه يقدح في الوصف المدعى عليته مطلقًا، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، وسواء كان الحكم لمانع أو لا لمانع، وهو مذهب المتكلمين منهم الأستاذ أبو إسحاق كما حكاه إمام الحرمين. وهو اختيار أبي الحسين البصري والإمام الرازي، وعليه أكثر أصحابنا، ونسبوه إلى الشافعي، ورجحوا أنه مذهب الشافعي على غيره؛ لأن علله سليمة عن الانتقاض جارية على مقتضاها، وأن النقض يشبه تجريح البينة المعدلة، واختاره القاضيان أبو بكر وعبد الوهاب من المالكية.

والثاني: لا يقدح مطلقًا في كونها علة فيما وراء محل النقض، ويتعين تقدير مانع أو تخلف شرط. وعليه أكثر أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد. وقال الباجي: حكاه القاضي والشافعية عن أصحاب مالك ولم أر أحدًا من أصحابنا أقر به ولا نصره. ووجهه أن العلة بالنسبة إلى محالها ومواردها كالعموم اللفظي بالنسبة إلى موضوعاتها، فكما جاز تخصيص=

[ب. تخلف الحكم عن العلة لا لخلل فيها وإنما لمعارضة علة أخرى]

لكن لا يقدح ما كان لمعارض، كحرية ولد المغرور على استتباع الأم الولدَ[(١)].

[ج. تخلف الحكم لفوات محل أو شرط]

ولفقد شرط، كعدم القطع فيما دون النصاب.

ووجوب الاحتراز عنه[(٢)] فيها موكول إلى دأب الجَدَلِيين[(٣)].

= العموم اللفظي وإخراج بعض ما تناوله فكذلك في العلة. وفرق الأولون بينه وبين العام بأن العلة مستلزمة للمعلول، إذ هو معناها، فإذا انتفى الاستلزام فقد انتفى لازم العلة فتنتفي العلية. وهذا مفارق العام؛ لأن العام إما أن ينظر فيه إلى الدلالة الوضعية وتلك لا تنتفي بالتخصيص، وإما أن ينظر فيه إلى الإرادة للباقي..». انظر: المذاهب الأخرى في (البحر المحيط) (٢٣٢/٤ ـ ٢٣٤) فما بعد.

(١) يتخلف الحكم عن العلة لا للخلل فيها، بل لمعارضة علة أخرى أخص، ومن أمثلته: المغرور بحرية الأمة، فتزوجها يظنها حرة لغرور سيدها له بدعواه أنها حرة على قول من يقول: إن ولده منها حر ولا يلزمه دفع قيمته لسيدها الذي غره، فيقال: رق الأم علة لرق ولدها؛ لأن كل ذات رحم فولدها بمنزلتها، وقد وجدت في هذه الصورة علة رق الولد التي هي رق أمه مع تخلف الحكم؛ لأن ولد المغرور حر فهذا نقض للعلة. فيجاب عن هذا بأن رق الأم علة لرق الولد ولكن هذه منع من تأثيرها في حكمها في هذه الصورة مانع هو الغرور. انظر: مذكرة الشيخ الشنقيطي (ص: ٣٥٠)، إرشاد الفحول (١٤٨/٢)، شرح مختصر الروضة (٣٣٠/٣)، المدخل (ص: ٣١٤)، روضة الناظر (٢٨١/٣)، الإبهاج (٩٠/٣).

(٢) أي: عن ذكر المحترزات من فوات شرط أو محله، فهل يكلَّف المعلِّل أو المستدل على ثبوت الحكم بوجود علية الاحتراز أو ذكر الموانع؟ يرجع ذلك إلى اتفاق الجدليين، والخطب فيه يسير كما سيأتي.

(٣) «ومن أقسام تخلف الحكم عن العلة: تخلفه لا لاستثناء عام عن قاعدة القياس،=

[٢ ـ الكسر]

وأمَّا الكسر، وهو: وجود معنى العلة ولا حكم، وهو نقض من طريق المعنى؛ لنقض علة بطلان بيع الغائب بالنكاح، ولا بد فيه من حذف وصف أو إبداء له[١]، وينتهي إلى بيان الفقه، وهو اعتراض على المجموع بعدم التأثير،

= ولا لمعارضة علة أخرى، ولا لخلل في ركن العلة، بل لفوات محل أو شرط، كقولنا: (البيع علة الملك) وقد وقع، فليثبت الملك في زمن الخيار، فينتقض ببيع الموقوف والمرهون وأم الولد، فقد حصل البيع فيه، ولم يفد الملك. فيقال: لم يتخلف إفادة البيع الملك، لكونه ليس علة لإفادته، بل لكونه لم يصادف محلًا، وكقولنا: (السرقة علة القطع)، وقد وجدت في النباش فيقطع، فتنتقض بسرقة الصبي، أو سرقة دون النصاب، أو السرقة من غير حرز؛ فإنها لم توجب القطع. فيقال: ليس ذلك لكون السرقة ليست علة، بل لفوات أهلية القطع في الصبي، وفوات شرطه في دون النصاب ومن غير الحرز، فهذا وأمثاله لا يفسد العلة؛ لأن تأثير العلة يتوقف على وجود شروطها وانتفاء موانعها، وهذا منه، وهل يكلف المعلل أو المستدل على ثبوت الحكم بوجود علية الاحتراز من هذا بذكر ما يحصله، كقوله: بيع صدر من أهله، وصادف محله، أو استجمع شروطه، فأفاد الملك، أو المكلف سرق نصابا كاملًا من حرز مثله لا شبهة فيه، فوجب قطعه. هذا فيه خلاف بين الجدليين، يعني أهل صناعة الجدل، يسير الخطب، أي: الخطب في هذا الخلاف، أو في اشتراط هذا الاحتراز يسير؛ لأن الجدل طريقة موضوعة لإظهار الصواب، وسلوكها تابع لاصطلاح أهلها، فإن كان اصطلاحهم ذلك كلفه المعلل، وإلا فلا، نعم الاحتراز منه أولى؛ لأنه أجمع للكلام، وأولى لنشره وتبدده، فربما أفضى إلى تشعيب مناف للغرض». شرح مختصر الروضة (٣/٣٣٢ ـ ٣٣٣)، وانظر: الإبهاج (٣/٩٠ ـ ٩١).

(١) قال الإمام الشيرازي: «الكسر وهو وجود معنى العلة ولا حكم، والجواب عنه أن يبين أن ما أورده ليس في معنى العلة، وذلك مثل أن يقول الشافعي في بيع ما لم يره المشتري: إنه مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلم يصح بيعه كما لو قال: بعتك ثوبًا، فيقول المخالف: هذا ينكسر به إذا تزوج امرأة لم يرها فإنها مجهولة عند العاقد حال العقد ثم يصح. فيقول الشافعي: ليس النكاح كالبيع في هذا الحكم؛ لأن للجهالة من التأثير في=

وعلى الباقي بالنقض، وأباه أصحابنا الخراسانيون(١).

[٣ ـ عدم التأثير]

وعدم التأثير، وهو أيضًا الحكم مع زوال الوصف فيؤذن باستغنائه عنه(٢).

[٤ ـ عدم العكس]

وأما اللاانعكاس، وهو ثبوت الحكم في صورة أخرى بدون تلك

= باب البيع ما ليس لها في النكاح، ولهذا لو تزوج امرأة لم يرها ثم رآها ثبت له الخيار، فجاز أن يكون عدم الرؤية في النكاح لا يمنع الصحة، وفي البيع يمنع». المعونة في الجدل (ص: ١٠٧ ـ ١٠٨)، وانظر: البحر المحيط (٢٤٦/٤ ـ ٢٤٧)، رفع الحاجب (٢١٤/٢ ـ ٢١٥).

(١) قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في (التلخيص): واعلم أن الكسر سؤال مليح، والاشتغال به ينتهي إلى بيان الفقه، وتصحيح العلة، وقد اتفق أكثر أهل العلم على صحته، وإفساد العلة به، ويسمونه النقض من طريق المعنى، والإلزام من طريق الفقه، وأنكره طائفة من الخراسانيين، قال: وهذا غير صحيح؛ لأن الكسر نقض من حيث المعنى، فهو بمنزلة النقض من طريق اللفظ. انتهى. إرشاد الفحول (١٥٠/٢)، رفع الحاجب (٢١٣/٤)، البحر المحيط (٢٤٧/٤ ـ ٢٤٨)، شرح الكوكب المنير (٦٥/٤)، قواطع الأدلة (٢٠٣/٢).

(٢) تأثير العلة في الحكم معناه انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف في نفس المحل الذي ثبتت علية الوصف فيه. وعدم التأثير معناه: وجود الحكم بدون الوصف في المحل الذي ثبتت عليته فيه. مثال ذلك: قول الشافعي في الاستدلال على عدم صحة بيع الغائب: الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه قياسًا على عدم صحة بيع الطير في الهواء بجامع عدم الرؤية في كل من الأصل والفرع. فالعلة في عدم صحة بيع الطير في الهواء كونه غير مرئي، ولذلك ألحق الغائب به في هذه العلة. فيقول الحنفي: هذه العلة لا تأثير لها في الأصل؛ لأن الطير لا يصلح بيعه ولو كان مرئيًّا في حالة ما إذا كان في الهواء؛ لعدم القدرة على تسليمه. فالوصف، وهو عدم الرؤية غير مؤثر في الحكم لوجود الحكم بدون الوصف.

العلة[١]، فلا يعني الجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين[٢].

[٥ ـ القلب]

والقلب، وهو تعليق نقيض الحكم المستدل وإلحاقه بأصله[٣].

(١) عكس العلة معناه: انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف المدعى كونه علة في موضع آخر غير الموضع الذي ثبتت فيه العلية. ومن هذا يكون عدم العكس هو وجود الحكم بدون الوصف في موضع غير الموضع الذي ثبتت فيه العلية. مثال ذلك: قول الحنفي في الاستدلال على أن أذان الصبح لا يقدم على وقتها: صلاة الصبح كصلاة المغرب في أن كلا منهما صلاة لا تقصر، وصلاة المغرب لا يجوز تقديم أذانها على وقتها فكذلك صلاة الصبح. فالعلة عنده في منع تقديم الأذان على المغرب كونها صلاة لا تقصر، ثم قاس عليها صلاة الصبح بجامع عدم جواز القصر، وأثبت لها هذا الحكم، وهو عدم جواز تقديم أذانها على وقتها. فيقول المعترض: هذا الوصف غير منعكس؛ لأن هذا الحكم ـ وهو عدم جواز تقديم الأذان ـ ثابت وموجود في كل من الظهر والعصر والعشاء مع أن كلا من الثلاثة صلاة يجوز فيها القصر. فالحكم وهو عدم جواز تقديم الأذان قد وجد في غير المغرب مع تخلف الوصف عنه، وهو عدم القصر.

(٢) اختلف الأصوليون في عدم التأثير وعدم العكس هل هما يقدحان في العلة أم لا؟ وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في تعليل الحكم الواحد بعلتين أو أكثر، فمن أجاز تعليل الحكم الواحد بعلتين قال: إنهما لا يقدحان مطلقًا سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوصة، وذلك أنه لا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء علة واحدة؛ لأنه يصح أن يعلل الحكم بعلة أخرى غير العلة المنتفية، فالحكم لا ينتفي إلا عند انتفاء العلل كلها. ومن منع تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة قال: إنهما يقدحان مطلقًا؛ لأن وجود الحكم بدون الوصف المدعي كونه علة يقضي بعدم عليته لذلك الحكم؛ لأن المعلول لا يوجد بدون علته. ومن أجاز تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة في العلل منصوصة ومنعه من المستنبطة قال: إنهما يقدحان في المستنبطة ولا يقدحان في المنصوصة. والله أعلم وأحكم. العلة عند الأصوليين، مبارك عامر بقنه. وانظر: البحر المحيط (٤/٢٥٠ ـ ٢٥١).

(٣) القلب أن يربط المعترض حكمًا مخالفًا لحكم المستدل بناء على علة المستدل، وأصله=

ومنه **(قلب التسوية)** نحو ما إذا قالوا في النية: طهارة بمائع فلا يشترط فيه النية، فيقول: فيستوي فيه المائع والجامد كإزالة النجاسة، ويصح في الأصح، وإن اختلف ما فيه الاستواء(١).

= في قياسه. مثاله: استدل الحنفي على اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف بقوله: لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة من غير ضميمة عبادة إليه كالوقوف بعرفة؛ فإنه ليس بقربة إلا بانضمام الإحرام إليه، والإحرام عبادة. فدعوى الحنفي هي اشتراط الصوم في الاعتكاف. والدليل المثبت لدعواه قياس الاعتكاف على الوقوف بعرفة، والعلة أن كلًّا منهما لبث مخصوص. فيقول الشافعي معترضًا: الاعتكاف كالوقوف بعرفة بجامع أن كلًّا منهما لبث مخصوص، فلا يشترط الصوم في صحته كالوقوف بعرفة. فالأصل والعلة في دليل الحنفي هو الأصل والعلة في دليل الشافعي، وقد أنتج هذا القياس حكمًا مخالفًا لما أنتجه قياس الحنفي من عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف، فيسمى عمل الشافعي قلبًا؛ لانطباق التعريف عليه. الموجز (ص: ٢٥٤ ـ ٢٥٥).

وعرف الشيرازي القلب في (اللُّمع) (ص: ٣١٩) بقوله: (أن يعلق على علة المستدل نقيض حكمه، ويقيس على الأصل الذى قاس عليه، ولا يغير من أوصافه شيئًا) كما قسمه إلى قسمين: مصرح بحكم، وبمبهم، وهو قلب التسوية. وذلك يوافق ما ذكره المصنف هنا. وقسمه أبو الخطاب في (التمهيد) (٢٠٨/٤) وابن عقيل في (الواضح) (١١٥٠/٣) إلى ثلاثة أقسام: ١ ـ القلب بحكم مقصود غير حكم المعلل. ٢ ـ قلب التسوية. ٣ ـ جعل المعلول علة والعلة معلولًا.

(١) قال الشيرازي: «وأما القلب بحكم مبهم فهو قلب التسوية، وذلك مثل أن يقول الحنفي [في مسألة النية في الوضوء]: طهارة بمائع فلم يفتقر إلى النية كإزالة النجاسة، فيقول الشافعي رحمه الله: طهارة بمائع فكان مائعها كجامدها في وجوب النية كإزالة النجاسة، فمن أصحابنا من قال: إن ذلك لا يصح؛ لأنه يريد التسوية بين المائع والجامد في الأصل في إسقاط النية، وفي الفرع في إيجاب النية، ومنهم من قال: إن ذلك يصح، وهو الأصح؛ لأن التسوية بين المائع والجامد تنافي علة المستدل في إسقاط النية، فصار كالحكم المصرح به». اللمع (ص: ٣١٩). وانظر ذلك مفصلًا في (التبصرة)، (ص: ٤٧٧ ـ ٤٧٨).

[٦ ـ القول بالموجب]

والقول بالموجب، وهو تسليم مقدمات الدليل مع استبقاء الخلاف[(١)].

[٧ ـ الفرق]

والفرق[(٢)] ....

(١) القول بالموجَب هو تسليم المعترض بمقتضى دليل المستدل مع بقاء الخلاف بينهما في الحكم المتنازع فيه. وبيان ذلك: أن يقول المعترض: نعم إن ما استدللت به صحيح إلا أنه ليس في محل النزاع، فلا ينقطع النزاع؛ لأن الحكم المتنازع فيه لم يثبته دليل. مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: ٨] فهم كنّوا عن أنفسهم بالعزة، وعن المؤمنين بالذلة، والله سلّم لهم أن الأعز يُخرج الأذل ولكن ليس على مرادكم؛ بل أنتم الأذلون ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]، فالقول بالموجَب من أحسن ما يجيء به المناظر، وهو نوع من بديع الكلام. انظر: البحر المحيط (٢٦٢/٤)، إرشاد الفحول (١٥٦/٢)، شرح مختصر الروضة (٥٥٥/٣).

(٢) ويسمى (سؤال المعارضة) و(سؤال المزاحمة)، والفرق نوعان، الأول: جعل ما في الأصل من الخصوصية جزءاً من العلة. والثاني: جعل ما في الفرع من خصوصية مانعًا من ثبوت الحكم فيه. مثال الأول: استدلال الحنفي على نقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين بقوله: خارج نجس فيكون ناقضًا، كالخارج من السبيلين بجامع خروج النجاسة. فيقول المعترض: قياس مع الفارق؛ لأن علة نقض الوضوء بالخارج النجس من السبيلين إنما هي خروج النجس من السبيلين، فخصوصية السبيلين معتبرة، وتلك الخصوصية ليست موجودة في الخارج من غيرهما. ومثال الثاني: أن يستدل الحنفي على قتل المسلم بالذمي بقوله: قاتل فيقتص منه قياسًا على من قتل مسلمًا، والجامع بينهما القتل العمد العدوان. فيقول الشافعي: قياس مع الفارق؛ لأن في الفرع خصوصية، وهي كونه مسلمًا، فيعتبر مانعًا من وجوب القصاص عليه إذا كان المقتول ذميًّا؛ لعدم التكافؤ بينهما.. الموجز (ص: ٢٥٦). انظر: إرشاد الفحول (١٥٧/٢ ـ ١٥٨)، وانظر: البحر المحيط (٢٦٦/٤)، المحصول (٢٧١/٥)، البرهان في أصول الفقه (٦٩٧/٢).

بقادح[1] لقطع الجمع[2].

[تعليل الحكم بعلتين]

والأصح جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين[3] منصوصتين كاللمس والمسِّ

---

(١) اختلفت مذاهب الأصوليين في القدح بالفرق على ثلاثة مذاهب، الأول: أنه ليس قادحًا، نقله الجويني عن طوائف من الجدليين والأصوليين. والثاني: يرى أن الفرق ليس سؤالًا، وإنما هو معارضة الأصل بمعنى، ومعارضة العلة التي نصبها المستدل بعلةٍ أخرى مستقلة، والمعارضة مقبولة، وهو معزوٌّ إلى ابن سريج والأستاذ أبي إسحاق. الثالث: مذهب الجمهور أن الفرق يقدح في العلة ويبطلها، وهو سؤال صحيح، نص الجويني على أنه مذهب جماهير الفقهاء والمحققين، وهو مذهب المطرزي هنا.

(٢) «وقد اشترطوا فيه أمرين: أحدهما: أن يكون بين الأصل والفرع فرق بوجه من الوجوه، وإلا لكان هو هو، وليس كلما انفرد به الأصل بوصف من الأوصاف يكون مؤثرًا، مقتضيًا للحكم، بل قد يكون ملغى للاعتبار بغيره، فلا يكون الوصف الفارق قادحًا. والثاني: أن يكون قاطعًا للجمع: بأن كون أخص من الجمع فيقدم عليه، أو مثله فيعارضه. قال جمهور الجدليين في حده: الفرق قطع الجمع بين الأصل والفرع؛ إذ اللفظ أشعر به. وهو الذي يقصد منه. وقال بعضهم: حقيقته المنع من الإلحاق بذكر وصف في الفرع، أو في الأصل. قال إمام الحرمين، والأستاذ أبو إسحاق: إن الفرق ليس سؤالًا على حياله، وإنما هو معارضة الأصل بمعنى أو معارضة العلة التي نصبها المستدل في الفرع بعلة مستقلة، وهو سؤال صحيح، كما اختاره إمام الحرمين، وجمهور المحققين من الأصوليين، والفقهاء. قال إمام الحرمين: ويعترض على الفارق مع قبوله في الأصل بما يعترض به على العلل المستقلة». إرشاد الفحول (٢/١٥٧ ـ ١٥٨)، وانظر: البحر المحيط (٤/٢٦٦)، المحصول (٥/ ٢٧١)، البرهان في أصول الفقه (٢/ ٦٩٧).

(٣) قال الشوكاني: «وأما تعدد العلل الشرعية، مع الاتحاد في الشخص، كتعليل قتل زيد بكونه قتل من يجب عليه فيه القصاص، وزنى مع الإحصان، فإن كل واحد منهما يوجب القتل بمجرده، فهل يصح تعليل إباحة دمه بهما معًا أم لا؟ اختلفوا في ذلك على مذاهب.
الأول: المنع مطلقًا، منصوصة كانت أو مستنبطة. حكاه القاضي عبد الوهاب عن متقدمي أصحابهم، وجزم به الصيرفي، واختاره الآمدي، ونقله القاضي، وإمام الحرمين. =

معًا[1] والردة والقتل[2]، لا بمستنبطتين[3]. فمن أعطى فقيهًا فقيرًا عُلل بالراجح من الاحتمالات الثلاث[4].

[أركان القياس]

ثم أركان القياس[5]:

= الثاني: الجواز مطلقًا، وإليه ذهب الجمهور، كما حكاه القاضي في (التقريب). قال: وبهذا نقول؛ لأن العلل علامات وأمارات على الأحكام، لا موجبة لها، فلا يستحيل ذلك. قال ابن برهان في (الوجيز): «إنه الذي استقر عليه رأي إمام الحرمين».
الثالث: الجواز في المنصوصة دون المستنبطة، وإليه ذهب أبو بكر بن فورك، والفخر الرازي، وأتباعه. وذكر إمام الحرمين أن القاضي يميل إليه، وكلام إمام الحرمين هذا هو الذي اعتمده ابن الحاجب في نقل هذا المذهب عن القاضي، كما صرح به في (مختصر المنتهى)، ولكن النقل عن القاضي مختلف كما عرفته». إرشاد الفحول (٢/١١٥). وانظر: الإحكام للآمدي (٣/٢٥٨)، البحر المحيط (٤/١٥٦)، شرح مختصر الروضة (٣/٣٤٠ وما بعدها).

(١) فهما ناقضان للوضوء قال الغزالي في معرض الاستدلال على جواز التعليل بعلتين: «دليل جوازه وقوعه، فإن من لمس ومس وبال في وقت واحد ينتقض وضوؤه، ولا يحال على واحد من هذه الأسباب». المستصفى (٢/٣٣٦).

(٢) فإن من قتل إنسانًا وارتد في آن واحد استحق القتل حدًا وقصاصًا.

(٣) لأن الأوصاف المستنبطة الصالح كل منها للعلية يجوز أن يكون مجموعها العلة عند الشارع، فلا يتعين استقلال كل منها، بخلاف ما نص على استقلاله بالعلية. وأجيب بأنه يتعين الاستقلال بالاستنباط أيضا. وحكى ابن الحاجب عكس هذا أيضا، أي: جوازه في المستنبطة دون المنصوصة ؛ لأن المنصوصة قطعية فلو تعددت لزم المحال الآتي بخلاف المستنبطة لجواز أن تكون العلة فيها عند الشارع مجموع الأوصاف وأسقط المصنف هذا القول. شرح جلال المحلي على جمع الجوامع بحاشية العطار (١/٤٤٧).

(٤) لأنه يحتمل أن يكون الداعي له إلى الإعطاء كونه فقيرًا فقط، أو كونه فقيهًا فقط، أو مجموعهما.

(٥) أربعة: الأصل المقيس عليه، والفرع الذي ينبغي قياسه، والعلة الجامعة بينهما، وحكم الأصل.

١ ـ الأصل

وشرطه[١]:

أـ الثبوت بنص أو اتفاق لا بقياس آخر[٢]، وإلا فإن شمل الفرع علة أصل الأصل قيس عليه[٣] وإلا لم يتم.

---

(١) ذكر المصنف هنا ثلاثة شروط، لكن عدّ الإمام الغزالي له ثمانية شروط فقال:
«(الشرط الاول): أن يكون حكم الأصل ثابتًا، فإنه إن أمكن توجيه المنع عليه لم ينتفع به الناظر ولا المناظر قبل إقامة الدليل على ثبوته.
(الثاني): أن يكون الحكم ثابتًا بطريق سمعي شرعي، إذ ما ثبت بطريق عقلي أو لغوي لم يكن حكمًا شرعيًا، والحكم اللغوي والعقلي لا يثبت قياسًا عندنا.
(الثالث): أن يكون الطريق الذي به عرف كون المستنبط من الأصل علة سمعًا، لأن كون الوصف علة حكم شرعي ووضع شرعي.
(الرابع): أن لا يكون الأصل فرعًا لأصل آخر، بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص أو إجماع فلا معنى لقياس الذرة على الأزر، ثم قياس الأرز على البر؛ لأن الوصف الجامع إن كان موجودا في الأصل الأول كالطعم مثلًا، فتطويل الطريق عبث.
(الخامس): أن يكون دليل إثبات العلة في الأصل مخصوصًا بالأصل لا يعم الفرع.
(السادس): قال قوم: شرط الأصل أن يقوم دليل بجواز القياس عليه، وقال قوم: بل أن يقوم دليل على وجوب تعليله، وهذا كلام مختل لا أصل له.
(السابع): أن لا يتغير حكم الأصل بالتعليل ومعناه ما ذكرناه من أن العلة إذا عكرت على الأصل بالتخصيص فلا تقبل.
(الثامن): أن لا يكون الأصل معدولًا به عن سنن القياس، فإن الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره». باختصار من المستصفى (٢/٣٢٤ وما بعدها).

(٢) لأنه إن ثبت بقياس رجعنا إلى أصله، فلم يكن القياس الأول أصلًا، بل أصله هو الأصل؛ لذلك قال: «فإن شمل الفرع علة أصل الأصل قيس عليه».

(٣) جاء في (التقرير والتحبير): «ومنها» أي: من شروط حكم الأصل «أن لا يثبت» حكم الأصل «بالقياس بل» يثبت «بنص أو إجماع» كما هو معزو إلى الكرخي وجمهور=

ب ـ وأن لا يشمله نص الأصل[1].

ت ـ وأن لا يكون حكم الأصل معدولًا به عن سنن القياس. وقد اشتهر في ألسنة الفقهاء أن الخارج من القياس لا يقاس عليه[2]. والتحقيق أنه إن لم

= الشافعية، ونص في (البديع) على أنه المختار، «وهذا» معنى «ما يقال أن لا يكون» حكم الأصل «فرعا؛ لاستلزامه» أي: كون حكم الأصل فرعا «قياسين» الأول: الذي أصله فرع للقياس الثاني، والثاني: «فالجامع إن اتحد فيهما» أي القياسين «كالذرة على السمسم بعلة الكيل ثم هو»، أي: السمسم «على البر» بعلة الكيل «فلا فائدة في الوسط» الذي هو السمسم؛ «لإمكانه» أي: قياس الذرة «على البر». التقرير والتحبير (٣/١٦٨).

(١) لأنه إن شمله نص الأصل كان النص دليله فكان قياس منصوص على منصوص.

(٢) شرح هذه العبارة حجة الإسلام في (مستصفاه) فقال: «قد اشتهر في ألسنة الفقهاء أن الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره. ويطلق اسم الخارج عن القياس على أربعة أقسام مختلفة فإن ذلك يطلق على ما استثنى من قاعدة عامة، وتارة على ما استفتح ابتداء من قاعدة مقررة بنفسها لم تقطع من أصل سابق، وكل واحد من المستثنى والمستفتح ينقسم إلى ما يعقل معناه، وإلى ما لا يعقل معناه، فهي أربعة أقسام:
(الأول): ما استثنى عن قاعدة عامة وخصص بالحكم، ولا يعقل معنى التخصيص، فلا يقاس عليه غيره لأنه فهم ثبوت الحكم في محله على الخصوص، وفى القياس إبطال الخصوص المعلوم بالنص، ولا سبيل إلى إبطال النص بالقياس، بيانه ما فهم من تخصيص النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ واستثناؤه في تسع نسوة... فهذا لا يقاس عليه؛ لأنه لم يرد ورود النسخ للقاعدة السابقة، بل ورود الاستثناء مع إبقاء القاعدة، فكيف يقاس عليه؟ وكونه خاصية لمن ورد في حقه تارة يعلم وتارة يظن، فالمظنون كاختصاص قوله: «لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبًا؛ فإنه يحشر يوم القيامة ملبيًا»، وقوله في شهداء أحد: «زملوهم بكلومهم ودمائهم». فقال أبو حنيفة: لا ترفع به قاعدة الغسل في حق المحرمين والشهداء؛ لأن اللفظ خاص... ولما قال للأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان: «تصدق به على أهل بيتك»، ولم يقر الكفارة في ذمته عند عجزه وجعل الشبق عجزًا عن الصوم، قال أكثر العلماء: هو خاصية، وقال صاحب (التقريب): يلتحق به من يساويه في الشبق والعجز، ومن جعله خاصية استند فيه إلى أنه لو فتح هذا الباب فيلزم مثله في كفارة المظاهر وسائر=

. . . .

= الكفارات. ونص القرآن دليل على أنهم لا ينفكون عن واجب وإن اختلفت أحوالهم في العجز، فحمله على الخاصية أهون من هدم القواعد المعلومة.

(القسم الثاني): ما استثنى عن قاعدة سابقة، ويتطرق إلى استثنائه معنى، فهذا يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستبقى، وشارك المستثنى في علة الاستثناء، مثاله: استثناء العرايا، فإنه لم يرد ناسخا لقاعدة الربا ولا هادما لها، لكن استثني للحاجة، فنقيس العنب على الرطب؛ لأنا نراه في معناه، وكذلك إيجاب صاع من تمر في لبن المصراة لم يرد هادمًا لضمان المثليات بالمثل، لكن لما اختلط اللبن الحادث بالكائن في الضرع عند البيع ولا سبيل إلى التمييز ولا إلى معرفة القدر. وكان متعلقًا بمطعوم يقرب الأمر فيه خلص الشارع المتبايعين من ورطة الجهل بالتقدير بصاع من تمر، فلا جرم نقول: لو رد المصراة بعيب آخر لا بعيب التصرية فيضمن اللبن أيضًا بصاع، وهو نوع إلحاق وإن كان في معنى الأصل، ولولا أنا نشم منه رائحة المعنى لم نتجاسر على الإلحاق، فإنه لما فرق في بول الصبيان بين الذكور والإناث وقال: «يغسل من بول الصبية، ويرش على بول الغلام» ولم ينقدح فيه معنى لم يقس عليه الفرق في حق البهائم بين ذكورها وإناثها، وكذلك حكم الشرع ببقاء صوم الناسي على خلاف قياس المأمورات، قال أبو حنيفة: لا نقيس عليه كلام الناسي في الصلاة ولا أكل المكره والمخطئ في المضمضة، ولكن قال: جماع الناسي في معناه؛ لأن الإفطار باب واحد، والشافعي قال: الصوم من جملة المأمورات بمعناه إذا افتقر إلى النية والتحق بأركان العبادات، وهو من جملة المنهيات في نفسه وحقيقته؛ إذ ليس فيه إلا ترك يتصور من النائم جميع النهار فإسقاط الشرع عهدة الناسي ترجيح لنزوعه إلى المنهيات فنقيس عليه كلام الناسي، ونقيس عليه المكره والمخطئ على قول.

(القسم الثالث): القاعدة المستقلة المستفتحة التي لا يعقل معناها، فلا يقاس عليها غيرها لعدم العلة، فيسمى خارجًا عن القياس تجوزا إذ معناه أنه ليس منقاسًا؛ لأنه لم يسبق عموم قياس ولا استثناء حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه، ومثاله: المقدرات في أعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات، وجميع التحكمات المبتدأة التي لا ينقدح فيها معنى، فلا يقاس عليها غيرها لأنها لا تعقل علتها.

القسم الرابع: في القواعد المبتدأة العديمة النظير لا يقاس عليها، مع أنه يعقل معناها؛=

يعقل معنى الحكم مبتدأ كالركعات والنُصُب[1]، أو مخصوصًا من قاعدة عامة كتخصيصات أو عقل ولكن لا نظير له كرخص السفر وخواص النكاح؛ فلا يقاس عليه. وإن خص من قاعدة ولكن عقل معنى التخصيص كالعرايا جاز فيه قياس العنب على الرطب.

٢ ـ والفرع[2]

وشرطه:

= لأنه لا يوجد لها نظير خارج مما تناوله النص والإجماع. والمانع من القياس: فقد العلة في غير المنصوص. فكأنه معلل بعلة قاصرة، ومثاله: رخص السفر في القصر والمسح على الخفين، ورخصة المضطر في أكل الميتة وضرب الدية على العاقلة، وتعلق الأرش برقبة العبد وإيجاب غرة الجنين والشفعة في العقار وخاصية الإجارة والنكاح، وحكم اللعان والقسامة وغير ذلك من نظائرها، فإن هذه القواعد متباينة المأخذ، فلا يجوز أن يقال: بعضها خارج عن قياس البعض، بل لكل واحد من هذه القواعد معنى منفرد به لا يوجد له نظير فيه، فليس البعض بأن يوضع أصلا ويجعل الآخر خارجًا عن قياسه بأولى من عكسه، ولا ينظر فيه إلى كثرة العدد وقلته... فإذا هذه الأقسام الأربعة لا بد من فهمها وبفهم بيانها يحصل الوقوف على سر هذا الأصل». باختصار من (المستصفى) (٢/٣٢٥ وما بعدها).

(١) أي: كأعداد الركعات ونصُب الزكوات.

(٢) الركن الثاني للقياس وله خمسة شروط:

(الشرط الأول): أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع فإن تعدي الحكم فرع تعدي العلة، فإن كان وجودها في الفرع غير مقطوع به لكنه مظنون صح الحكم.

(الثاني): أن لا يتقدم الفرع في الثبوت على الأصل، ومثاله: قياس الوضوء على التيمم في النية، والتيمم متأخر.

(الثالث): أن لا يفارق حكم الفرع حكم الأصل في جنسية ولا في زيادة ولا نقصان، فإن القياس عبارة عن تعدية حكم من محل إلى محل، فكيف يختلف بالتعدية؟

(الرابع): أن يكون الحكم في الفرع مما ثبتت جملته بالنص وإن لم يثبت تفصيله.

(الخامس): أن لا يكون الفرع منصوصًا عليه، فإنه إنما يطلب الحكم بقياس أصل آخر فيما لا نص فيه. المستصفى مختصرًا (٢/٣٢٥).

أ ـ وجود علة الأصل فيه، ويكفي فيه الظن.

ب ـ وأن لا يتقدم حكمه على حكم الأصل إن تعيَّن دليلًا.

ت ـ وأن لا يفارق حكم الأصل في جنسه، ولا في زيادة ولا نقصان.

٣ ـ والحكم[١]

وشرطه:

أن يكون حكمًا شرعيًا لم يتعبَّد فيه بالعلم[٢] فيجري في نَصْب الأسباب كقياس اللواطة على الزنا، والنبش على السرقة، خلافًا للكرخي[٣]، وفي الكفارات والحدود، خلافًا للحنفية[٤]، وناقضوا في كفارات الأكل

(١) هذا الركن الثالث من أركان القياس وهو: حكم الأصل.

(٢) قال الإمام الغزالي وبيانه بمسائل: مسألة لا قياس في اللغويات والعقليات، مسألة لا قياس في الأمور التعبدية، مسألة قياس الدلالة وقياس العلة، مسألة قياس الحكم المعلل، مسألة قياس الحدود والكفارات. مختصرًا من (المستصفى) (٣٢٧/٢)

(٣) قال الزركشي في (البحر المحيط) (٦٠/٤): «إذا أضيف حكم إلى سبب وعلمت فيه علة السبب فإذا وجدت في وصف آخر هل يجوز أن ينصب سببا؟ وهي مسألة القياس في الأسباب فنقل عن أبي زيد الدبوسي وغيره المنع. وقالوا: الحكم يتبع العلة دون حكمة العلة، فلا يجوز أن يجعل اللواط سببًا للحد بالقياس على الزنى، ولا النبش سببا للقطع قياسا على السرقة، واختاره الآمدي وابن الحاجب والبيضاوي. وقال الأصفهاني شارح المحصول: إنه الأظهر. لكن المنقول عن أصحابنا جوازه، واختاره الغزالي وإلكيا وعبارته: «معتقدنا جواز اعتبار السبب بالسبب بشرط ظهور عدم تفاوت السببين في المعنى المعتبر، ثم في وضع الأسباب ثم صورة الأسباب لا يراعى عند ظهور التفاوت في مضمون السببين، وقال في موضع آخر: منع الحنفية القياس في الأسباب، وعندنا يسوغ كما إذا ثبت لنا أن القصاص وجب لزجر القاتل، وثبت أن القتل صار سببًا لمكان الحكمة لا لصورته، فيجوز اعتبار المشتركين في القتل بالقتل وإن ثبت لنا أنه غير قاتل».

(٤) قال في (شرح مختصر الروضة) (٢٤١/٣): «إن أبا حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ ينكر القياس=

والشرب[1] وردا قاطع الطريق[2]، وإن سموه: تنقيح مناط.

[القياس في اللغات]

ولا يجري في اللغات[3] على الأصح، وإليه ميل ....

= في الكفارات، وقد استعمل تنقيح المناط فيها، وسماه استدلالًا، وإنما الممتنع عنده فيها تحقيق المناط وتخريجه».

(١) حيث أوجبوا الكفارة على الصائم بالأكل والشرب، وهو في الحقيقة قياس على الوطء، بجامع الإفساد، وقالوا: هذا تنقيح المناط اعتبارًا من حديث الأعرابي، لعموم الإفساد، لا لخصوص الجماع، مع قولهم: لا قياس في الكفارات. وفرقوا بينه وبين القياس بأن القياس ما ألحق فيه بذكر الجامع الذي لا يفيد إلا غلبة الظن، والاستدلال ما يكون الإلحاق فيه بإلغاء الفارق الذي يفيد القطع، متى أجروا مجرى القطعيات في النسخ. انظر: شرح مختصر الروضة (١٢٢/٣)، والبحر المحيط (٢٥٥/٥)، والمستصفى (٢٨٢/٢).

(٢) فلا يقاس قطع الطريق على السرقة؛ لأن القطع مختلف ففي السرقة اليد وفي قطع الطريق اليد مع الرجل. قال ابن الحاجب: «كما لا يجوز قياس السرقة على قطع الطريق؛ لإثبات قطع الرجل مع اليد». رفع الحاجب (٣٧٣/٣)، وقال الزركشي: «وصف السرقة كان مناسبًا لمعنى كذا وهو موجود في النبش، فيكون سببًا، فإن بين أنهما اشتركا في خاصة بين النبش والسرقة يفارقها غيرها فيها صح الجميع، وإن لم يذكر خاصة فقال: يبطل بالزنى وقطع الطريق وغير ذلك فإن المعنى الذي وجد في السرقة وجد في قطع الطريق، وهو الحاجة إلى الزجر، ولم ينتهض سببًا لمثل حكم السرقة، فيحتاج المستدل أن يذكر بين النبش والسرقة خاصة تجمعهما». البحر المحيط (٢٤٩/٤).

(٣) أي القياس. ومحل النزاع بينه الآمدي بقوله: «اختلفوا في الأسماء اللغوية هل ثبتت قياسا أم لا؟ فأثبته القاضي أبو بكر وابن سريج من أصحابنا وكثير من الفقهاء وأهل العربية، وأنكره معظم أصحابنا والحنفية وجماعة من أهل الأدب مع اتفاقهم على امتناع جريان القياس في أسماء الأعلام وأسماء الصفات... وإنما الخلاف في الأسماء الموضوعة على مسمياتها مستلزمة لمعان في محالها وجودا وعدما، وذلك كإطلاق اسم الخمر على النبيذ بواسطة مشاركته للمعتصر من العنب في الشدة المطربة المخمرة على العقل وكإطلاق=

حجة الإسلام[١] خلافًا لأكثر الأصحاب؛ لأنه افتراء على الواضع، ولا فيما طريقه العادة، كمدد الحيض[٢].

٤ ـ والعلة

ويجوز التعليل بالمصالح، والمفاسد، وبالوصف العدمي[٣]، فعِلَل الشرع أمارات[٤]، وبالحكم الشرعي، وبالعلة المركبة[٥]، والقاصرة[٦]، كفي ربا النقدين[٧] خلافًا للحنفية.

= اسم السارق على النباش بواسطة مشاركته للسارقين من الأحياء في أخذ المال على سبيل الخفية». الإحكام، للآمدي (١/٨٨ ـ ٨٩).

(١) انظر المستصفى (٢/٣٢٧).

(٢) والقول بالجواز أثبته القاضي أبو بكر وابن سريج وابن أبي هريرة وأبو إسحاق الشيرازي والإمام وكثير في فقهائنا، وأهل العربية كالمازني والفارسي وابن جني. انظر: الإبهاج (٣/٣٣)

(٣) وذلك كقولنا: المرأة لا تلي القضاء، فلا تلي النكاح كالمجنون.

(٤) أي: لا مؤثرات، فقد يتخلف الحكم عنها.

(٥) كما لو قيل في منع بيع الغائب: هو بيع فيه مبيع مجهول الصفة فلا يصح كبيع عبد بلا تعيين. فالعلة هي المجموع المركب من المبيعية المجهولية على اعتبار استقلالها بالحكمة التي هي الإفضاء إلى المنازعة.

(٦) «هي المقصورة على محل النص المنحصرة فيه التي لا تعداه». الإبهاج (٣/١٤٣).

(٧) قال الزركشي: «[العلة القاصرة] متى حدث فرع يشاركها في المعنى خرجت عن أن تكون قاصرة. وقد نقل إمام الحرمين عن بعضهم أن فائدتها أنا إذا عللنا تحريم ربا الفضل في النقدين بالنقدية أن يلحق بها التحريم في الفلوس إذا جرت نقودا، قال الإمام: وهذا خرف من قائله وخبط على الفرع والأصل، فإن المذهب عدم جريان الربا في الفلوس وإن استعملت نقودا؛ فإن النقدية الشرعية مختصة بالمطبوعات، والفلوس في حكم العروض وإن غلب استعمالها، ثم لو صح هذا قيل لصاحبه: إن دخلت الفلوس تحت الدراهم بالنص فالعلة بالنقدية قائمة، وإن لم يتناولها النص فالعلة متعدية والمسألة مفروضة في القاصرة».=

وفائدة بيان مطابقة الحكم الحكمة[1].

[الحكم في مورد النص]

وقال أصحابنا: الحكم في مورد النص بالمعنى، وقالت الحنفية: بالنص، وهو نزاع لفظي. فلا شك بعد ثبوت العلِّيَّة أن الباعث على الحكم هو الوصف[2].

= البحر المحيط (١٤٢/٤). وقال في موضع آخر: «تعليل النقدين بالنقدية القاصرة تدل على أن الشافعي لا يقتصر على التشبيه؛ إذ التشبيه إنما يقوم من فرع وأصل، ولا فرع لهذا الأصل». البحر المحيط (٢٢٦/٤).

(١) هذا رد على من لم يعلل بالقاصرة وقال: القاصرة عديمة الفائدة. قلنا: لا نسلم، بل فائدتها معرفة تعليل الحكم أي: إنه معلل لا تعبد، والنفس إلى قبول الأحكام المعللة أميل، وإليها أسكن، وهي بتصديقها أجدر لحصول الطمأنينة؛ إذ كل عاقل يجد من نفسه فرقًا بين قبولها نقض الوضوء بأكل لحم الجزور، وبين نقضه بمس الفرج؛ لأن فيه مخيلًا مناسبًا للحكم، وهو كونه محل خروج الخارج الناقض بالنص. ولهذا اشترط بعضهم في مسه أن يكون بشهوة ليصير مظنةً لوجود الخارج المناسب.
وقال المعترضون أيضًا: يبقى التعليل بها عريا عن فائدة؛ إذ فائدتها إما إثبات الحكم في الأصل، وهو باطل بما قلنا، أو في غيره، وهو غير حاصل لقصورها. ورد بأنها أمارة على ثبوت الحكم بها في محل النص على قول من يقول: إنه في محل النص ثابت بها، أو على كون الحكم معللًا لا تعبدًا عند من يرى أن الحكم في الأصل ثابت بالنص لا بها، فعلى التقديرين لا تخلو عن فائدة. شرح مختصر الروضة بتصرف (٣١٨/٣ ـ ٣٢١).

(٢) اختلفوا في أن الحكم في مورد النص ثابت بالنص أو بعلة النص؟ فقالت الحنفية: لا يمكن ثبوته بالعلة؛ لأن الحكم معلوم والعلة مظنونة والمظنون لا يكون طريقًا إلى المعلوم، وأصحابنا جوزوه. والخلاف فيه لفظي؛ لأنا نعني بالعلة هاهنا أمرًا مناسبًا يغلب على الظن أن الشرع أثبت الحكم لأجله، وذلك مما لا يمكن إنكاره». المحصول (٣١٨/٥).

[موانع القياس]

ثم لا قياس على منسوخ[1]،

ولا إذا أبطل النصُّ ما في حكم نص أو إجماع، وهو فساد الاعتبار[2]،

أو اقتضى نقيض الحكم[3].

وقد نعكس القياس في المناظرات، فيقال: لو لم يثبت الحكم في الفرع

---

(١) لاكتفاء اعتبار الجامع بالنسخ، وقيل: يجوز فيه؛ لأن القياس مظهر لحكم الفرع الكمين ونسخ الأصل ليس نسخا للفرع. غاية الوصول في شرح لب الأصول (ص: ١٠٨)، حاشية العطار (٢٥٢/٢)، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المظومة في سلك جمع الجوامع (١١٣/٢).

(٢) فساد الاعتبار هو: مخالفة القياس لنص من كتاب أو سنة أو إجماع. مثال ما خالف نص الكتاب: قولنا: يشترط تبييت النية لرمضان؛ لأنه صوم مفروض، فلا يصح تبييته من النهار كالقضاء، فيقال: هذا فاسد الاعتبار؛ لمخالفته نص الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلصَّـٰٓئِمِينَ وَٱلصَّـٰٓئِمَـٰتِ وَٱلْحَـٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَـٰفِظَـٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٣٥]، فإنه يدل على أن كل من صام يحصل له الأجر العظيم، وذلك مستلزم للصحة، وهذا قد صام، فيكون صومه صحيحاً.

مثال ما خالف السنة قولنا: لا يصح السلم في الحيوان؛ لأنه عقد يشتمل على الغرر، فلا يصح، كالسلم في المختلطات، فيقال: هذا فاسد الاعتبار؛ لمخالفة ما روي عن النبي ـ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ أنه رخص في السلم.

ومثال ما خالف الإجماع أن يقول الحنفي: لا يجوز أن يغسل الرجل زوجته؛ لأنه يحرم النظر إليها، فحرم غسلها كالأجنبية فيقال له: هذا فاسد الاعتبار؛ لمخالفته الإجماع السكوتي، وهو أن عليا غسل فاطمة، ولم ينكر عليه، والقضية في مظنة الشهرة، فكان ذلك إجماعا كما سبق في بابه. انظر: شرح مختصر الروضة (٣ /٤٦٨)، إرشاد الفحول (١٥٨/٢)، الإحكام للآمدي (٧٦/٤).

(٣) وذلك كالعرايا فإن القياس عليها يناقض أصل الحكم بمنع بيع الرطب بالتمر، وكذلك ضرب الدية على العاقلة لا يقاس عليه؛ لأن من لم يجن لم يطالب، واستثنيا للنص الخاص فيهما.

لما ثبت في الأصل بالقياس، واللازم منتف[١] فينتفي الملزوم[٢].

فَصْلٌ
[التعادل والترجيح]

منع الكرخي من تعادل الأمارتين للمنافاة، وجوزه آخرون، ثم ذهب القاضي إلى التخيير، وإليه ميل حجة الإسلام، وقوم إلى التساقط[٣]، فالرجوع إلى الغير[٤].

---

(١) وهو ثبوت الحكم في الأصل.

(٢) وهو عدم ثبوت الحكم في الفرع.

(٣) التعبير بالتساقط ـ بشكل عام ـ بين الدليلين فيه نظر؛ إذ يفهم منه سقوط الدليل، وأقصى ما يقال: إن الترجيح أو وجه الدلالة لم يظهر الآن لهذا المجتهد، ولا يمكن إسقاط الدليل، فقد يظهر لآخر ما لم يظهر لهذا، وقد يتبين للإنسان نفسه في وقت ما لم يظهر له في وقت آخر. قال الإمام ابن حجر العسقلاني: «(التعبير بالتوقف أولى من التعبير بالتساقط) على ما اشتهر على الألسنة من أن الدليلين إذا تعارضا تساقطا، أي: تساقط حكمهما، وهو يوهم الاستمرار مع أن الأمر ليس كذلك؛ لأن سقوط حكمهما إنما هو لعدم ظهور ترجيح أحدهما حينئذ، ولا يلزم منه استمرار التساقط. مع أن إطلاق التساقط على الأدلة الشرعية خارج عن سنن الآداب السنية، وبما ذكرنا ظهر وجه التعليل بقوله: (إن خفاء ترجيح أحدهما على الآخر إنما هو بالنسبة للمعتبر) قيل: الأولى إلى المعتبر (في الحالة الراهنة) أي: الثابتة الموجودة، ففي (الصحاح) يقال: رهن دام وثبت. اهـ. وقيل: أي: الحاصرة سميت بها، لأن الرهن هو الحبس في اللغة، والمرهون محبوس فيها لا فيما قبلها ولا فيما بعدها (مع احتمال أن يظهر لغيره ما خفي عليه). قال تعالى ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (والله أعلم)» شرح شرح نخبة الفكر (٢٢٦/١) قال الغزالي: «وإن أصرا على الخلاف لم يبق إلا التخيير، فإنه لا سبيل إلى تعطيل الحكم وليس أحدهما بأولى من الآخر». المستصفى (٢٤٣/٢)، الصحاح، مادة: رهن (٢١٢٨/٥).

(٤) التعادل بين القاطعين المتنافيين ممتنع كما ستعرفه إن شاء الله تعالى عقليين كانا أو نقليين، وكذلك بين القطعي والظني لتقدم القطعي، وأما التعادل بين الإمارتين في الأذهان=

وأما قولا المجتهد فالمتأخر رجوع، وإلا فالتوقف حيث لا اختيار، وإن كان في موضعين فالتعليل حيث لا فرق[1].

= فصحيح، وأما في نفس الأمر فمنعه الكرخي والإمام أحمد وجمع من فقهائنا، وجوزه الباقون هذا هو النقل المشهور، وكلام الغزالي يدل على أن من قال المصيب واحد لم يجوز تعادل الإمارتين، وأن الخلاف بين المصوبة حيث قال: إذا تعارض دليلان عند المجتهد فالمصوبة يقولون هذا لعجزه وإلا فليس في أدلة الشرع تعارض. انتهى واختار الإمام أن تعادل الإمارتين في حكمين متنافيين والفعل واحد لكون الفعل الواحد واجبًا وحرامًا جائز في الجملة غير واقع شرعًا أي غير جائز الوقوع شرعا يظهر ذلك بتأمل كلامه وأن تعادلهما في فعلين متنافيين والحكم واحد جائز كوجوب التوجه إلى جهتين قد غلب على الظن أنهما جهة القبلة. الإبهاج (٣/٢٠٠).

(١) قال البيضاوي في (المنهاج): «إذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد يدل على توقفه، ويحتمل أن يكونا احتمالين، أو مذهبين، وإن نقل في مجلسين وعلم المتأخر فهو مذهبه، وإلا حكي القولان».

وشرحه السبكي فقال: «هذه المسألة في حكم تعارض قولين لمجتهد واحد وهو بالنسبة إلى المقلدين كتعارض الأمارتين عند المجتهدين، فلذلك أعقبه بتعادله الأمارتين ومضمون المسألة أنه إذا نقل عن مجتهد واحد في مسألة واحدة قولان متنافيان فإما أن يكون ذلك في موضع واحد أولا. (الحالة الأولى) إذا كان في موضع واحد بأن يقول في هذه المسألة قولان مثلا وهو قسمان، أحدهما: ولم يذكره في الكتاب أن يعقب ذلك بما يشعر بترجيح أحدهما ولو بالتفريع عليه فيكون ذلك قولان له لأن قول المجتهد ليس غير ما يترجح عنده. والثاني: أن لا يفعل ذلك فيدل على توقفه في المسألة؛ لعدم ترجيح دليل أحد الحكمين في نظره. وقوله: فيها قولان محتمل لأن يريد بالقولين احتمالين على سبيل التجوز أي فيها احتمال قولين لوجود دليلين متساويين، ولأن يريد بهما مذهبين لمجتهدين وعلى التقديرين لا ينسب إليه قول في المسألة؛ لتوقفه فيها. وإلى هذا القسم أشار المصنف بقوله: يدل على توقفه ويحتمل، أي: وهذا التوقف محتمل لأن يكونا احتمالين ولأن يكونا مذهبين، وذهب قوم إلى أن إطلاق القولين يقتضي التخيير، وهو ضعيف.

واعلم أن وقوع ذلك في مجلس واحد من دون ترجيح قليل... (الحالة الثانية) أن=

وأقوال الشافعي قيل يحتمل أربعة عشر وجهًا[1].

= يكون نقل القولين عن المجتهد في موضعين بأن ينص في كتاب أو في وقت على إباحة شيء وفي آخر على تحريمه فهو قسمان، أحدهما: أن يعلم المتأخر منهما فهو مذهبه ويكون الأول مرجوعًا عنه، وذهب بعض الأصحاب إلى أنه لا بد وأن ينص على الرجوع فلو لم ينص في الجديد على الرجوع عن القديم لم يكن رجوعًا. حكاه الشيخ أبو إسحاق. والثاني: أن يجهل الحال فيحكي عنه القولان من غير الحكم على أحدهما بالترجيح». الإبهاج (٣/٢٠٢).

(١) «نقل الشيخ أبو إسحاق في (شرح اللمع) عن القاضي أبي حامد المروذي؛ لأنه ليس للشافعي مثل ذلك إلا في بضعة عشر موضعًا ستة عشر أو سبعة عشر. وقد وقع في (المحصول) بدل القاضي أبي حامد المروذي الشيخ أبو حامد الإسفرايني وكأنه اشتبه أبو حامد بأبي حامد، ووقع فيه الجزم بأن المواضع سبعة عشر وهو وهم، والذي نقله الشيخ أبو إسحاق ما ذكرناه، وقال القاضي أبو بكر في (مختصر التقريب): قال المحققون: إن ذلك لا يبلغ عشرًا». الإبهاج (٣/٢٠٢).

وقال السبكي: «وقد وقع الحالان المتقدمان للإمام المطلبي قدوتنا أبي عبد الله الشافعي ابن عم المصطفى صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وذلك من الأدلة الواضحة على علو شأنه في العلم والدين في الحالتين، أما الدليل على العلم في الأولى فإنه كلما زاد المجتهد علمًا وتدقيقًا وكان نظره أتم تنقيحًا وتحقيقا ووقوفا على الأدلة المزدحمة مستقيما وإدراك وجه الازدحام فيها وكيفية الانفصال عنها عظيما تكاثرت الإشكالات الموجبة للتوقف لديه وتزاحمت المعضلات بين يديه، وأما في الدين فلم يكن ممن إذا ظهر له وجه الرجحان صمم على مقالته الأولى ولا قام بنصرتها وشال بضبعها حتى ينادي أولى لك فأولى بل صرح ببطلان تلك واعترف بالخطأ فيها وقصور النظر.

وأما الحالة الثانية وهي: تنصيصه على القولين في موضعين فدليل على علمه أيضا؛ لأنه مبني على اشتغاله طول عمره القصير بالنظر والمباحث واشتماله على التدقيق في الوقائع والحوادث وعلى دينه لإظهاره الشيء إذا لاح له غير مبال بما صدر منه أولا ولا واقف عند كلام غبي ينسبه إلى التناقض في المقال ولا مرجوح لمذهبه وإن كان ذا القدرة العظمى على ما يرومه واليد الطولى فيما يحاوله. وقد عاب القولين على الشافعي من لا خلاق له، وأتى بخرف من القول زكاه ونمقه والله لا سواه ولا عدله وذلك لنقصان وقصور وحسد كامن في الصدور». الإبهاج (٣/٢٠٣).

ويستحيل تعارض قاطعين[١].

ثم الإجماع التام مقدم على سائر الأدلة، إذ يدلُّ على تأويل المعارض كما يدلُّ على أصل الحكم[٢].

---

(١) قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري: «(يمتنع تعادل قاطعين) أي: تقابلهما بأن يدل كل منهما على منافي ما يدل عليه الآخر؛ إذ لو جاز ذلك لثبت مدلولهما، فيجتمع المتنافيات فلا وجود لقاطعين متنافيين عقليين أو نقليين أو عقلي ونقلي». غاية الوصول في شرح لب الأصول (ص: ١٥٧)، وفصل الإمام الغزالي في (المستصفى) (ص: ٣٧٥) فقال: «اعلم أن الترجيح إنما يجري بين ظنين؛ لأن الظنون تتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك في معلومين؛ إذ ليس بعض العلوم أقوى وأغلب من بعض، وإن كان بعضها أجلى وأقرب حصولا وأشد استغناء عن التأمل، بل بعضها يستغني عن أصل التأمل وهو البديهي، وبعضها غير بديهي يحتاج إلى تأمل، لكنه بعد الحصول محقق يقيني لا يتفاوت في كونه محققا، فلا ترجيح لعلم على علم، ولذلك قلنا: إذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل إلى الترجيح، بل إن كانا متواترين حكم بأن المتأخر ناسخ، ولا بد أن يكون أحدهما ناسخا، وإن كانا من أخبار الآحاد وعرفنا التاريخ أيضا حكمنا بالمتأخر، وإن لم نعرف فصدق الراوي مظنون، فنقدم الأقوى في نفوسنا، وكما لا يجوز التعارض والترجيح بين نصين قاطعين فكذلك في علتين قاطعتين، فلا يجوز أن ينصب الله علة قاطعة للتحريم في موضع وعلة قاطعة للتحليل في موضع، وتدور بينهما مسألة توجد فيها العلتان ونتعبد بالقياس؛ لأنه يؤدي إلى أن يجتمع قاطع على التحريم، وقاطع على التحليل في فرع واحد في حق مجتهد واحد». المستصفى (ص: ٣٧٥). وحتى في الحديثين الصحيحين قال الكيا: وهو المنقول عن الشافعي وقرره الصيرفي في شرح الرسالة فقال: قد صرح الشافعي بأنه لا يصح عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أبدًا حديثات صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يثبته الآخر من غير جهة الخصوص والعموم والإجمال والتفسير إلا على وجه النسخ وإن لم يجده انتهى. إرشاد الفحول (٢/٢٦١). وانظر: حاشية العطار على شرح جمع الجوامع (١/٤١٠).

(٢) الإجماع مقدم في الاستدلال على النص القاطع، من الكتاب والسنة بالإجماع. ولا يقدم على القاطع غيره بالإجماع، فلو لم يكن الإجماع حجةً قاطعةً «لتعارض الإجماعان أعني الإجماع على» تقديم الإجماع على النص القاطع «والإجماع على أن لا يقدم على القاطع غيره» وتعارض الإجماعين محال. شرح مختصر الروضة (٣/٢٥).

[تعارض نصين]

وإذا تعارض آيتان أو سُنَّتان مِثلان فالمتأخر ناسخ(١)، وإن لم يعلم جُمِع ما أمكن(٢)؛ فيقدم الخاص، وإن كان بينهما عموم من وجهين فالترجيح(٣).

(١) وذلك كآيتي العدة، وحديث: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها». رواه مسلم [٩٧٧].

(٢) بحيث يحمل كل نص على وجه. كما في حديث: «خير الشهود» فقد ورد عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ألا أخبركم عن خير الشهود؟ أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد». مسلم [١٧١٩] وقوله في حديث آخر: «ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد». ابن ماجه [٢٣٦٣]، فيحمل الأول على حق الله تعالى والثاني على حق الآدميين.

(٣) إذا تعارض نصان، فإما أن يكونا عامين أو خاصين، أو أحدهما عامًا والآخر خاصًا، أو كل واحد منهما عامًا من وجه خاصًا من وجه آخر. فهذه أربعة أنواع وكل واحد من هذه الأنواع ينقسم ثلاثة أقسام: لأنهما إما أن يكونا معلومين أو مظنونين أو أحدهما معلومًا والآخر مظنونًا، فحصل اثنا عشر، وكل منها إما أن يعلم تقدمه أو تأخره أو يجهل فتصير القسمة من ستة وثلاثين: أما النوع الأول: فهو أن يكونا معلومين، ويقع على ثلاثة أضرب:
(الضرب الأول): أن يكونا معلومين وعلم التاريخ، فالمتأخر ناسخ للمتقدم، سواء كانا آيتين أو خبرين أو أحدهما آية والآخر خبرًا عند من يجوز النسخ عند اختلاف الجنس. أما من يمنعه فيمنع الفسخ في هذا الأخير... هذا كله إذا علم المتقدم، فإن علم مقارنتهما، فإن أمكن التخيير بينهما تعين القول به، فإنه إذا تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير، وإن جهل التاريخ تساقطا ووجب الرجوع إلى غيرهما، لجواز أن يكون كل واحد منهما هو المتأخر فيكون ناسخًا؛ إذ التقدم يكون منسوخًا. هكذا أطلقوه...
(الضرب الثاني): أن يكونا مظنونين، فإن علم تقدم أحدهما على الآخر نسخ المتأخر المتقدم، وإلا وجب الترجيح، فيعمل بالأقوى.
(الضرب الثالث): أن يكون أحدهما معلومًا والآخر مظنونًا، فإن علم تقدم أحدهما، وكان هو المظنون، كان المعلوم المتأخر ناسخًا وإن كان المعلوم متقدمًا، ما لم ينسخه المظنون فنعمل بالمعلوم. وإن جهل عمل بالمعلوم، سواء علمت المقارنة أو لا. النوع الثاني: أن يكونا خاصين، فإما أن يكونا معلومين أو مظنونين، أو أحدهما معلوما والآخر مظنونا، والحكم فيها ما تقدم في النوع الأول... النوع الثالث: أن يكون أحدهما عامًا والآخر=

= خاصًا، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١] مع قوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥] ففيه الأقسام الثلاثة: فإن كانا معلومين فإن علم تقدم العام وتأخر الخاص، فأطلق في المحصول وغيره أن الخاص يكون ناسخًا، أي: العام في ذلك الفرد الذي تناوله الخاص.

وهذا حكاه الشيخ في (اللمع) عن بعض الأصحاب، وقال: إنه بناء على أن تأخر البيان عن وقت الخطاب لا يجوز، وهو قول المعتزلة. قال: والمذهب أن يقضي بالخاص على العام مطلقا. وقيل: يتعارضان، وهو قول القاضي.

وقالت الحنفية: إن كان الخاص مختلفًا فيه والعام مجمعًا عليه لم يقض به على العام. وإن كان متفقًا عليه قضى به على العام. وإن كانا مظنونين فالحكم فيه كما كانا معلومين. وإن كان أحدهما معلومًا والآخر مظنونًا قال الإمام: فهاهنا اتفقوا على تقديم المعلوم على المظنون، إلا إذا كان المعلوم عامًا والمظنون خاصًا ووردا معًا، وذلك مثل تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد والقياس.

النوع الرابع: أن يكون كل منهما عامًا من وجه خاصًا من وجه، فيمكن أن يخص كل واحد منهما عموم الآخر، كقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] مع قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣]، فإن الأولى خاصة في الأختين عامة في الجمع في ملك اليمين، والثانية عامة في الأختين وغيرهما، خاصة في ملك اليمين. وكقوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» مع نهيه عن الصلاة في الوقت المكروه. فإن الأول خاص في وقت القضاء عام في الأوقات، والثاني عام في الصلاة خاص في الأوقات. ففيه الأقسام الثلاثة أيضًا: فإن كانا معلومين وعلم المتقدم فالمتأخر ناسخ عند من يقول: إن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم، بل هنا أولى؛ لأنه لم يخلص خصوص الأول. وأما عند من لا يقول به فاللائق بمذهبه أن لا يقول بالنسخ هنا كما في الأول من جهة الخصوص، وفي الثاني من جهة العموم، بل يذهب في الترجيح وإن لم يعلم ذلك، سواء علمت المقارنة أو لم تعلم أيضًا فاللائق بالمذهبين أن يصار إلى الترجيح بكون أحدهما حظرا والآخر إباحة، أو بكون أحدهما مثبتًا والآخر منفيًا، أو شرعيًا والآخر فعليًا؛ لأن الحكم بذلك طريقه الاجتهاد، وليس في ترجيح أحدهما على الآخر إطراح الآخر، بخلاف

وأما في أخبار الآحاد إن لم يمكن الجمع فيقدم رواية الكبير، والأفْقَه(١)، والأقرب إلى الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ(٢)، وصاحب الواقعة(٣)، وكثير الصحبة(٤)، ومتأخر الإسلام(٥)، وأحسن سياق الحديث، ....

= المتعارضين من كل وجه. وأما إذا كانا مظنونين فكما في المعلومين، إلا أنه يرجح فيها بقوة الأشباه. وإن كان أحدهما معلومًا والآخر مظنونًا، فإن علم تقدم المعلوم عمل به لكونه معلومًا، وإن علم تأخيره عمل به لكونه ناسخًا. وهذا على رأي من ينسخ الخاص بالعام. وأما على رأينا فالعمل بالمعلوم لكونه معلومًا لتعذر النسخ وإن لم يعلم ذلك، سواء علم التقارن أو جهل، فإنا نحكم بالمعلوم لكونه معلومًا. البحر المحيط مختصرًا (٤/٤٣٤ وما بعدها)، وانظر: المحصول (٥/٤٠٨)، المعتمد (١/٤١٨)، نهاية السول (١/٣٧٦).

(١) وقال قوم: هذا الترجيح إنما يعتبر في خبرين مرويين بالمعنى، أما المروى باللفظ فلا. والحق أنه يقع به الترجيح مطلقا لأن الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فإن حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز إجراؤه على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدمته وسبب وروده فحينئذ يطلع على الأمر الذي يزول به الإشكال أما من لم يكن عالما فإنه لا يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فينقل القدر الذي سمعه وربما يكون ذلك القدر وحده سببا للضلال. المحصول للرازي (٥/٤١٥).

(٢) وهذا نحو حديث ابن عمرو في إفراد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الحج، مع حديث أنس في القران، وعلمنا بقرب ابن عمرو من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. انظر: التلخيص في أصول الفقه (٢/٤٤٣).

(٣) ولهذا رجح الشافعي رواية أبي رافع على رواية ابن عباس في تزويج ميمونة وأن النبي تزوجها وهي حلال لأن أبا رافع كان السفير في ذلك فكان أعرف بالقصة. انظر: جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي (٣/٥٨٠)، المنتقى شرح الموطأ (٢/٢٣٨)، مسند أحمد (٦/٣٢٣)، [٣٩٣]، موارد الظمئان (ص: ٣١٠)، سنن الدارمي (٢/٣٨)، نصب الراية (٣/١٧٢).

(٤) ومن هنا قدم يقدم الخلفاء الأربعة على غيرهم.

(٥) وقع خلاف في هذه المسألة فذهب البعض إلى أن رواية متقدم الإسلام ومتأخره سيان، أي: لا ترجيح بينهما؛ لأنهما جميعًا من الصحابة، وتفاوتهما بتقدم الإسلام وتأخره إنما يوجب رجحانا في الفضيلة، لا في قبول الرواية وقوتها وضعفها، وذكر الآمدي الترجيح بذلك.=

والأورع[1]، والأسلم اللفظ عن الاضطراب[2]، والمدني، وغير مختلف الرواية،

= فمن ذهب إلى تقديمها نظر إلى مطلق الرجحان في الفضيلة، ولأنها جهة يقدم بها في إمامة الصلاة، فقدم بها في قبول الرواية، كالعلم، والتقوى، والعدالة. وذهب البعض إلى أن متقدم الإسلام أولى؛ لأنه أثبت إيمانًا وأرجح في التقوى والورع؛ لزيادة تفكره في قوارع القرآن وزواجره، وذلك يقتضي توفر الدواعي على العناية بضبط الرواية، والتحري في تحملها وأدائها، وذلك من مثارات زيادة الظن. انظر: شرح مختصر الروضة (٣/٦٩٦).

(١) قال الإمام الرازي: «أما التراجيح الحاصلة بالورع فهي على وجوه:
أحدها: رواية من ظهرت عدالته بالاختبار راجحة على رواية مستور الحال عند من يقبلها.
وثانيها: رواية من عرفت عدالته بالاختبار أولى من رواية من عرفت عدالته بالتزكية؛ إذ ليس الخبر كالمعاينة.
وثالثها: رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع كثير أولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع قليل.
ورابعها: رواية من عرفت عدالته بتزكية من كان أكثر بحثا في أحوال الناس واطلاعا عليها أولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية من لم يكن كذلك.
وخامسها: رواية من عرفت عدالته بتزكية الأعلم الأروع أولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية العالم الورع.
وسادسها: رواية من عرفت عدالته بتزكية المعدل مع ذكر أسباب العدالة أولى من رواية من زكاة المعدل بدون ذكر أسباب العلة العدالة.
وسابعها: المزكي إذا زكى الراوي فإن عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما إذا زكاه وروى خبره.
وثامنها: رواية العدل الذي لا يكون صاحب البدعة أولى من رواية العدل المبتدع سواء كانت تلك البدعة كفرا في التأويل أو لم تكن». المحصول (٥/٤١٨).

(٢) أي: وتقدم الرواية المتسقة المنتظمة على المضطربة؛ لأن اتساق الرواية وانتظامها يدل على ضبطها والعناية بها، واضطرابها يدل على تزلزلها وقلة الاهتمام بها حتى اضطربت، والاتساق: الانتظام. ذكره الجوهري، وانتظام الرواية: هو ارتباط بعض ألفاظها ببعض، ووفاء الألفاظ بالمعنى من غير نقص مخل، ولا زيادة مملة، واضطرابها تنافر ألفاظها، واختلافها بالزيادة والنقص، كحديث: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم»، وحديث رافع بن خديج=

وبكثرة الرواية، وبكثرة الرواة؛ لزيادة الظن بخلاف الشهادة[1]؛ لأنه لقطع الخصومات، وبموافقة الأدلة، وبعمل الأمة، وأهل الحرمين، والأبين، والجامع بين النطق والدليل، وبين القول والفعل، والنطق على المفهوم، والأحوط، والحاظر على المبيح في وجه[2]؛ للخبر؛ ولأنه أحوط، والمثبت على النافي[3]، والناقل على المبقي في وجه[4]، وبعدم مخالفة الراوي، وبأن قُصِد به الحكم، وبأن ورد مبتدأ لا على سبب خاص، وبأن قضي به على الآخر كالخاص المتأخر، وبالاختلاف في تخصيص به مع الاتفاق عليه في الثاني[5].

= في (المخابرة) ونحوهما وسبب وقوع الاضطراب في السنن الرواية بالمعنى في أسباب أخر. شرح مختصر الروضة (٦٩٥/٣).

(١) فإن الشهادة لتتأثر بالكثرة فلو شهد ألف على إقراره بألف، وشهد شاهدان على إقراره بألفين، ثبتت الزيادة بقولهما، وإن كانا قد انفردا عن الجماعة. انظر العدة في أصول الفقه (١٠١٠/٣).

(٢) ذهب إلى ذلك الحنابلة، وبه قال الكرخي والرازي من الحنفية، وابن برهان من الشافعية. وقال عيسى بن أبان وأبو هاشم: لا يرجح بذلك وعن الشافعية كالمذهبين. وذكر يوسف بن الجوزي هل يقدم أحد النصين على الآخر بموافقة دليل الحظر أو موافقة دليل الإباحة بذلك؟ على ثلاثة أوجه. المسودة في أصول الفقه (ص: ٣١٢)

(٣) لاشتماله على زيادة علم، وقيل: عكسه؛ لاعتضاد النافي بالأصل، وقيل: النافي، وقيل: هما سواء؛ لتساوي مرجحيهما، وقيل: يرجح المثبت إلا في الطلاق والعتاق. انظر: حاشية العطار على شرح جلال المحلي (٥٧/٢).

(٤) قال الإمام السبكي: «إذا كان أحد الخبرين مقررًا لحكم الأصل، والثاني ناقل، فالجمهور على أنه يجب ترجيح الناقل، وذهب بعضهم واختاره الإمام وبه جزم المصنف [البيضاوي] أنه يجب ترجيح المقرر. مثاله: خبر من روي عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ»، وخبر من روى قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هل هو إلا بضعة منك؟». فإن الأول ناقل عن حكم الأصل، والثاني مقرر، وكذلك خبر من روى: «أفطر الحاجم والمحجوم» مع من روى: «أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ احتجم وهو صائم»». الإبهاج (٢٣٣/٣).

(٥) وللترجيح طريق كثيرة منها: رواية الأعلم بالعربية راجحة على رواية العالم بها، وبكون=

[الترجيح بين الأقيسة]

وأما الأقيسة فيترجح بحسب ترجح دليل الأصل[1]، وبالنص عليه، وبقائه على عمومه، وبالاتفاق على تعليل الأصل[2]، ويترجح البسيط[3]، والموقوفة على مقدمات أقل[4]، والمتعدية، وإلى أكثر[5]، والمطردة المنعكسة[6]،

= الراوي مشافهًا بالرواية، ورواية من مجالسته للعلماء أكثر، ومن مجالسته للمحدثين أكثر، والأذكى، والرواية المتأخرة، وغير ذلك كثير. انظر: شرح الكوكب المنير (٤/٦٣٩)، المحصول (٥/٤١٦). شرح مختصر الروضة (٣/٦٩٥).

(١) لأن الفرع في القياس يأخذ حكم أصله.

(٢) فيما إذا كان أحد القياسين اتفق على تعليل أصله والآخر اختلف فيه، كما في قياس النبيذ على الخمر؛ لعلة وجود الشدة المطربة؛ فإن أبا حنيفة يمنع من أن تكون الخمر معللة. انظر: العدة في أصول الفقه (٤/١٣٦٤).

(٣) للضعف في المركب، وخالف البعض فذهبوا إلى أن المركب يقدم على البسيط عند تعارضهما؛ لأن قوة الوصف إنما هي بحسب التأثير والتأثير اعتبار الشرع، فكلما كثر الاعتبار قوي الآثار فيكون المركب أقوى من البسيط. انظر: التقرير والتحبير لمحمد الحنبلي (٥/٤١٣)، وحاشية العطار (٢/٦٤).

(٤) لأن ما توقف على مقدمات أقل صدقه أغلب في الظن مما يتوقف على أكثر، والعمل بأرجح الظنين واجب. وقال الشيخ أبو إسحاق: ترجح العلة القليلة الأوصاف على الكثيرة الأوصاف، وقيل: الكثيرة أولى، وقيل: هما سواء. البحر المحيط في أصول الفقه (٤/٤٧٧).

(٥) تقدم العلة المتعدية على القاصرة كما قال قبل. فلو تعارضت علتان متعديتان، وفروع إحداهما أكثر من فروع الأخرى، يقدم ما مجال تعديه أكثر لكثرة الفائدة. قاله الأستاذ أبو منصور، وزيفه في «المنخول». وقال ابن دقيق العيد: فيه نظر، وكلام إمام الحرمين يقتضي أن لا ترجيح فيها. البحر المحيط (٤/٤٧٦)، وانظر: إرشاد الفحول (٢/٢٧٥).

(٦) فتكون هذه العلة مجمعا على صحتها، والأخرى ليست كذلك هكذا حكاه إمام الحرمين عن معظم الأصوليين أن الانعكاس من الترجيحات المعتمدة، قال: وهو متجه على قولنا أن الانعكاس دليل صحة العلة معنى، فأما إذا جعلناه شرطا فلا تعارض فلا ترجيح؛ لأن التي لم تنعكس حينئذ باطلة، لفقدان شرطها، فاعترضه ابن المنير بقوله: إن الأدلة لا يرجح=

والموجودة في الأصول على ما في أصل واحد[(١)]، والموافق للعموم، وبفتوى صحابي، وبالوجوه المشتركة بينهما وبين الإخبار[(٢)]. ويترجح دلالة العلة على الاستصحاب، والنقل على المنافي للتخصيص، والسالم[(٣)] عن المعارض على ما له معارض.

وعند تعارض الاحتمالات في الألفاظ يرجح التخصيص، فالإضمار، فالمجاز، فالنقل، فالاشتراك، ومن المجازين أقواهما وأشبههما بالحقيقة[(٤)].

= بعضها بعضا، فإذا بنينا على أن الإخالة والعكس كل منهما دليل مستقل على صحة العلة فكيف نرجح مستقلا بمستقل؟ وجوابه أن الترجيح باعتبار وصفها لا بذاتها ثم اختار أن العكس لا يرجح به؛ لأن النفي ما جاء من قبل العلة، بل من الأصل، فلا يكون دليلا عليها ولا مرجحا. البحر المحيط في أصول الفقه (٤/٤٧٨).

(١) بأن يكون حكم أصله على وفق الأصول المقررة على ما ليس كذلك، للاتفاق على الأول. وكل ما فيه تاء تأنيث مما سبق (المتعدية، المطردة، المنعكسة...) يرجع إلى العلة، وهو من ناحية الترجيح من جهة العلة.

(٢) في (ش) [ب: ١٣]: «على ما ستعمله بما تقدم»، هي عبارة غير واضحة. وهناك مرجحات أخرى كثيرة ذكرها العلماء في المطولات، منها ما يرجع إلى الأصل، ومنها ما يرجع إلى العلة ونحو ذلك.

(٣) أي القياس السالم عن المعارض.

(٤) قال الإمام الرازي في (المحصول) (١/٣٥١): «اعلم أن الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم ينبني على خمس احتمالات في اللفظ، أحدها: احتمال الاشتراك، وثانيها: احتمال النقل بالعرف أو الشرع، وثالثها: احتمال المجاز، ورابعها: احتمال الإضمار، وخامسها: احتمال التخصيص...

واعلم أن التعارض بين هذه الاحتمالات يقع في عشرة أوجه؛ لأنه يقع التعارض بين الاشتراك وبين الأربعة الباقية، ثم بين النقل والثلاثة الباقية، ثم بين المجاز والوجهين الباقيين، ثم بين الإضمار والتخصيص، فكان المجموع عشرة... فإذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل فالنقل أولى... وإذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز أولى... وإذا وقع التعارض بين الاشتراك والإضمار فالإضمار أولى... وإذا وقع التعارض=

فَصْلٌ

[الاجتهاد]

الاجتهاد: استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية غير القطعية(١).

= بين الاشتراك والتخصيص فالتخصيص أولى؛ لأن التخصيص خير من المجاز، والمجاز خير من الاشتراك فالتخصيص خير من الاشتراك لا محالة... وإذا وقع التعارض بين النقل والمجاز فالمجاز أولى... وإذا وقع التعارض بين النقل والإضمار فالإضمار أولى... وإذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص فالتخصيص أولى؛ لأن التخصيص خير من المجاز ـ على ما سيأتي ـ. والمجاز خير من النقل ـ على ما تقدم ـ فالتخصيص خير من النقل... وإذا وقع التعارض بين المجاز والإضمار فهما سواء؛ لأن كل واحد منهما يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر... وإذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص أولى لوجهين، الأول: أن في صورة التخصيص، وإذا لم يقف على القرينة يجريه على عمومه فيحصل مراد المتكلم وغير مراده وفي صورة المجاز إذا لم يقف على القرينة يجريه على الحقيقة، فلا يحصل مراد المتكلم، ويحصل غير مراده. الثاني: أن في صورة التخصيص انعقد اللفظ دليلا على كل الأفراد، فإذا خرج البعض بدليل بقي معتبرًا في الباقي فلا يحتاج فيه إلى تأمل واستدلال واجتهاد. وفي صورة المجاز انعقد اللفظ دليلا على الحقيقة، فإذا خرجت الحقيقة بقرينة احتيج في صرف اللفظ إلى المجاز إلى نوع تأمل واستدلال، فكان التخصيص أبعد عن الاشتباه فكان أولى... وإذا وقع التعارض بين الإضمار والتخصيص فالتخصيص أولى والدليل عليه أن التخصيص خير من المجاز والمجاز والإضمار سيان فيلزم أن يكون التخصيص خيرا من الإضمار». باختصار من (المحصول) (٣٥١/١ وما بعدها).

(١) الاجتهاد لغة: بذل الجهد في فعل شاق، فيقال: اجتهد في حمل الرحى لا في حمل خردلة. وله تعريفات غير ما ذكره المصنف، ومنها: بذل الجهد في تعرف الحكم الشرعي، وقريب منه تعريف (الروضة) و(المستصفى): بذل المجهود في العلم بأحكام الشرع، وعرفه الآمدي بأنه: استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه، وقال القرافي: هو استفراغ الوسع في المطلوب لغة، واستفراغ الوسع في النظر فيما يلحقه فيه لوم شرعي اصطلاحًا، وقيل: هو في الاصطلاح: بذل الوسع=

[شروط الاجتهاد]

وشرطه: الاستقلال بدرك الأحكام[١]، فيشترط فيه: معرفة[٢] آيات الأحكام، وهي خمسمائة آية[٣]، وكتاب السنن، كسنن أبي داود[٤]،

= في نيل حكم شرعي عملي، بطريق الاستنباط. وقيل: هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي، وغير ذلك. انظر: إرشاد الفحول (٢٠٥/٢)، شرح مختصر الروضة (٥٧٥/٣)، المحصول (٤٢/٥)، المستصفى (٣٤٢/٢)، الإحكام للآمدي (١٦٢/٤).

(١) أي: طرقها التي تدرك منها، ويتوصل بها إليها، وهي الأصول المتقدم ذكرها، وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستدلال، والأصول المختلف فيها، وما يعتبر للحكم في الجملة من حيث الكمية والمقدار حيث يعتبر ذلك للحكم، أو من حيث الكيفية كتقديم ما يجب تأخيره، وتأخير ما يجب تقديمه؛ لأن ذلك كله آلة للمجتهد في استخراج الحكم، فوجب اشتراطه، كالقلم للكاتب، والقدوم ونحوه للنجار. شرح مختصر الروضة (٥٧٧/٣).

(٢) بحيث يمكن استحضارها للاحتجاج بها، لا حفظها، قال في (شرح مختصر الروضة) (٥٧٨/٣): «القدر المعتبر معرفته للمجتهد من القرآن الكريم لا يشترط في حقه أن يحفظه، وإن حفظه، فلا يشترط حفظه بلفظه، بل يكفيه أن يكون مستحضرًا، بمعنى أنه يعرف مواقعه من مظانه، ليحتج به عند الحاجة إليه؛ لأن مقصود الاجتهاد ـ وهو إثبات الحكم بدليله ـ يحصل بذلك.

(٣) والصحيح أن هذا التقدير غير معتبر، وأن مقدار أدلة الأحكام في ذلك غير منحصر، فإن أحكام الشرع كما تستنبط من الأوامر والنواهي؛ كذلك تستنبط من الأقاصيص والمواعظ ونحوها، فقلَّ أن يوجد في القرآن آية إلا ويستنبط منها شيء من الأحكام. وكأن الذين حصروها في خمسمائة آية إنما نظروا إلى ما قصد منه بيان الأحكام دون ما استفيدت منه، ولم يقصد به بيانها. شرح مختصر الروضة (٥٧٧/٣).

(٤) أي: ويشترط أن يعرف من السنة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام، كما يشترط أن يعرف الآيات التي تتعلق بها من القرآن. والكلام هنا في التقدير، كالكلام هناك، أعني أن استنباط الأحكام لا يتعين له بعض السنة دون بعض، بل قل حديث يخلو عن الدلالة على حكم شرعي. وكذلك يشترط للمجتهد مع معرفته بأحاديث الأحكام؛ معرفة صحة الحديث ومعرفته بذلك إما بالاجتهاد فيه بأن يكون له من الأهلية والقوة في علم الحديث ما يعرف=

والقياس بشرائطه وأركانه،

واللغة، والنحو قدر ما يستقل بدرك مجاري كلام العرب[1]،

وكيفية الحد والبرهان[2]،

= به صحة مخرج الحديث، وإما بطريق التقليد، بأن ينقله من كتاب صحيح ارتضى الأئمة رواته كالصحيحين، وسنن أبي داود، وانظر: شرح مختصر الروضة (٥٧٨/٣).

(١) كأن يعرف من النحو واللغة ما يكفيه في معرفة ما يتعلق بالكتاب والسنة من نص وظاهر، ومجمل، وحقيقة ومجاز، وعام وخاص، ومطلق ومقيد، ودليل خطاب ونحوه، كفحوى الخطاب ولحنه ومفهومه؛ لأن بعض الأحكام يتعلق بذلك ويتوقف عليه توقفا ضروريا، كقوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥]، يختلف الحكم برفع (الجروح) ونصبها، وكقوله ـ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ـ: «لا نورث، ما تركنا صدقة» الرواية بالرفع، وهو يقتضي أن الأنبياء لا يورثون مطلقا، ورواه الشيعة «صدقة» بالنصب وهو يقتضي نفي الإرث عما تركوه للصدقة، ومفهومه أنهم يورثون غيره من الأموال، حتى إنهم بناء على ذلك ظلموا أبا بكر ـ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ ـ وشنعوا عليه بأنه منع فاطمة حقها، وكقوله ـ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ـ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» رواه الشيعة بالنصب (أبا بكر وعمر) على النداء، أي: يا أبا بكر، فعلى رواية الجر هما مقتدى بهما، وعلى رواية النصب هما مقتديان بغيرهما، وكذلك قوله ـ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ـ في حديث محاجة آدم وموسى: «فحج آدم موسى» برفع آدم على أنه فاعل وموسى مفعول، وعكس القدرية ذلك، فنصبوا آدم تصحيحا لمذهب القدر.

وقد فرق الفقهاء بين من يعرف العربية وغيره في مسائل كثيرة من باب الطلاق والإقرار على ما تقرر في كتب الفقه، وبنى محمد بن الحسن على قواعد العربية كثيرا من ذلك، كفرقه بين قول القائل: أي عبيدي ضربك فهو حر، وبين قوله: أي عبيدي ضربته، فهو حر، وذكر الجرجاني جملة من ذلك في كتاب مفرد. وعلم تتعلق به الأحكام الشرعية هذا التعلق جدير أن يكون معتبرا في الاجتهاد، ويلحق بالعربية التصريف لما يتوقف عليه من معرفة أبنية الكلم والفرق بينهما كما سبق في باب المجمل من لفظ مختار ومغتال، فاعلًا ومفعولًا. انظر: شرح مختصر الروضة (٥٨١/٣ ـ ٥٨٢).

(٢) أي: ويشترط للمجتهد أن يعرف تقرير الأدلة وما يتقوم ويتحقق به كيفية نصب الدليل=

والناسخ والمنسوخ[1]،
والجرح والتعديل[2].[3].

= ووجه دلالته على المطلوب، وربما اشترط بعضهم معرفة المنطق؛ إذ به تتحقق معرفة نصب الأدلة، وتقرير مقدماتها ووجه إنتاجها المطالب، لكونه ضابطا للأشكال المنتجة من غيرها، والحق أن ذلك لا يشترط، لكنه أولى وأجدر بالمجتهد خصوصًا في زماننا هذا الذي قد اشتهر فيه علم المنطق، حتى إن من لا يعرفه ربما عد ناقص الأدوات عند أهله، وإنما قلنا: لا يشترط؛ لأن السلف كانوا مجتهدين، ولم يعرفوا المنطق الاصطلاحي؛ لأنهم كانوا يعرفون كيفية نصب الأدلة ودلالاتها على المطالب بالدربة والقوة، فمن بعدهم إذا أمكنه ذلك مثلهم فيه.

قال الآمدي: «أن يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب، والجاري من عاداتهم في المخاطبات، بحيث يميز بين دلالات الألفاظ من المطابقة والتضمين والالتزام والمفرد والمركب والكلي منها والجزئي والحقيقة والمجاز والتواطيء والاشتراك والترادف والتباين والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والإشارة والتنبيه والإيماء، ونحو ذلك مما فصلناه ويتوقف عليه استثمار الحكم من دليله». الإحكام، للآمدي (٤/١٧١)، وانظر: شرح مختصر الروضة (٣/٥٨٢).

(١) أي: من الكتاب والسنة؛ لأن المنسوخ بطل حكمه، وصار العمل على الناسخ، فإن لم يعرف الناسخ من المنسوخ، أفضى إلى إثبات المنفي، ونفي المثبت، ويكفيه من معرفة الناسخ والمنسوخ أن يعرف أن دليل هذا الحكم غير منسوخ، يعني ولا يشترط أن يعرف جميع الأحاديث المنسوخة من الناسخة. وانظر: شرح مختصر الروضة (٣/٥٨٠)، الإحكام للآمدي (٤/١٧٠).

(٢) ومعرفته بذلك إما بالاجتهاد فيه بأن يكون له من الأهلية والقوة في علم الحديث ما يعرف به صحة مخرج الحديث. أي: طريقه الذي ثبت به، ومن رواية أي البلاد هو، أو أي التراجم، ويعلم عدالة رواته وضبطهم. وبالجملة يعلم من حاله وجود شروط قبوله، وانتفاء موانعه، وموجبات رده. وإما بطريق التقليد، بأن ينقله من كتاب صحيح ارتضى الأئمة رواته، كما مر.

(٣) وكذلك يشترط للمجتهد أن يعرف من الإجماع ما كما مر في الناسح والمنسوخ مثل أن=

لا الكلام(١)، وفروع الفقه وإن أعانت(٢).

= الإجماع حجة، وأن المعتبر فيه اتفاق المجتهدين، وأنه لا يختص باتفاق بلد دون بلد، ونحو ذلك من مسائله. ويكفيه معرفة أن هذه المسألة مجمع عليها أم لا، أو مما اختلف فيه، ولا يشترط أن يعلم الإجماع والخلاف في جميع المسائل. انظر: شرح مختصر الروضة (٣/٥٨١).

(١) قال الآمدي في شروط المجتهد: «أن يعلم وجود الرب تعالى وما يجب له من الصفات ويستحقه من الكمالات، وأنه واجب الوجود لذاته، حي عالم قادر مريد متكلم، حتى يتصور منه التكليف، وأن يكون مصدقا بالرسول ﷺ، وما جاء به من الشرع المنقول بما ظهر على يده من المعجزات والآيات الباهرات؛ ليكون فيما يسنده إليه من الأقوال والأحكام محققًا، ولا يشترط أن يكون عارفا بدقائق علم الكلام متبحرًا فيه كالمشاهير من المتكلمين، بل أن يكون عارفا بما يتوقف عليه الإيمان مما ذكرناه، ولا يشترط أن يكون مستند علمه في ذلك الدليل المفصل بحيث يكون قادرا على تقريره وتحريره ودفع الشبه عنه كالجاري من عادة الفحول من أهل الأصول، بل أن يكون عالمًا بأدلة هذه الأمور من جهة الجملة لا من جهة التفصيل». الإحكام، للآمدي (٤/١٧٠).

وقال الغزالي في (المستصفى) (ص: ٣٤٣): «قالوا: لا بد أن يعرف حدوث العالم وافتقاره إلى محدث، موصوف بما يجب له من الصفات منزه عما يستحيل عليه، وأنه متعبد عباده ببعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات، وليكن عارفًا بصدق الرسول، والنظر في معجزته. والتخفيف في هذا عندي أن القدر الواجب من هذه الجملة اعتقاد جازم؛ إذ به يصير مسلمًا، والإسلام شرط المفتي لا محالة، فأما مجاوزة حد التقليد فيه إلى معرفة الدليل فليس بشرط أيضا لذاته، لكنه يقع من ضرورة منصب الاجتهاد، فإنه لا يبلغ رتبة الاجتهاد في العلم إلا وقد قرع سمعه أدلة خلق العالم وأوصاف الخالق وبعثة الرسل وإعجاز القرآن، فإن كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله، وذلك محصل للمعرفة الحقيقية».

(٢) ولا يشترط أن يعرف تفاريع الفقه التي يعنى بتحقيقها الفقهاء؛ لأن ذلك «من فروع الاجتهاد» التي ولدها المجتهدون بعد حيازة منصبه، فلو اشترطت معرفتها في الاجتهاد، لزم الدور؛ لتوقف الأصل الذي هو الاجتهاد على الفرع الذي هو تفاريع الفقه، وكذلك لا يشترط معرفة دقائق العربية والتصريف حتى يكون كسيبويه، والأخفش، والمازني،=

[تجزؤ الاجتهاد]

وقد يكون مجتهدًا في باب دون غيره، وفي مذهب إمام فقط[1].

= والمبرد، والفارسي، وابن جني ونحوهم؛ لأن المحتاج إليه منها في الفقه دون ذلك. انظر: شرح مختصر الروضة (٥٨٢/٣).

(١) قال الزركشي في (البحر) (٤٩٨/٤): «الصحيح جواز تجزؤ الاجتهاد، بمعنى أنه يكون مجتهدًا في باب دون غيره وعزاه الهندي للأكثرين، وحكاه صاحب النكت عن أبي علي الجبائي وأبي عبد الله البصري. قال ابن دقيق العيد: وهو المختار؛ لأنه قد يمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية حتى يحصل المعرفة بمأخذ أحكامه، وإذا حصلت المعرفة بالمأخذ أمكن الاجتهاد. وقال الرافعي تبعا للغزالي: يجوز أن يكون العالم بمنصب الاجتهاد في باب دون باب، والناظر في مسألة المشاركة تكفيه معرفة أصول الفرائض، ولا يضره أن لا يعرف الأخبار الواردة في تحريم المسكر مثلًا».

وفي (شرح مختصر الروضة): هذه الشروط المذكورة كلها إنما تشترط للمجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع، كالأئمة الأربعة ـ رضي الله عنهم ـ ونحوهم. أما من أفتى في فن واحد، أو في مسألة واحدة، وجد فيه شروط الاجتهاد بالنسبة إلى ذلك الفن، أو تلك المسألة، فلا يشترط له ذلك، وجاز له أن يجتهد فيما حصل شروط الاجتهاد فيه، كمن عرف أصول الفرائض والحساب وهو فقيه النفس فيها عارفا بمعانيها جاز له أن يجتهد في مسألة المُشَرَّكة [وقد تقدَّم بيانها]، ومسائل المناسخات والجد، والمفقود ونحو ذلك، وإن لم يكن له معرفة بمسائل البيع، والنكاح، والأخبار الواردة فيها، ونحوها من مسائل الفروع. ومنع ذلك قوم من الأصوليين، فقالوا: لا يجتهد في مسألة إلا من حصل شروط الاجتهاد المطلق؛ لجواز تعلق مدارك تلك المسألة بما يجهله، فإن العلوم والفنون والمسائل يمد بعضها بعضا، ويبرهن في بعضها على بعض، فمن جهل فنًا، نقص عليه مادة فن آخر. ولهذا تزيد مادة العلم في فن بتحصيله فنا آخر، فإذا عرف الكلام والمنطق ونحو ذلك من المعقولات، ظهر أثر ذلك في صحة تصوره للحقائق، وتقريره للأدلة وتركيبه للأقيسة، وإذا عرف الحساب والهندسة، ظهر أثر ذلك في مهارته في الفرائض والوصايا، واستخراج المجهولات، وعلى هذا فقس.

ثم المصيب في الأصوليات واحد معين؛ لتعين الحق فيها[1]، وأما في

وأصل هذا النزاع هو الخلاف في أن منصب الاجتهاد هل يصح أن يتجزأ بمعنى: أن ينال العالم رتبة الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض؟ وقد أجازه الغزالي وغيره، وهو الحق، ومسألة النزاع وأصلها هذا المذكور واحد عند التحقيق. وقال الآمدي: «وأما الاجتهاد في حكم بعض المسائل فيكفي فيه أن يكون عارفًا بما يتعلق بتلك المسألة، وما لا بد منه فيها، ولا يضره في ذلك جهله بما لا تعلق له بها مما يتعلق بباقي المسائل الفقهية، كما أن المجتهد المطلق قد يكون مجتهدًا في المسائل المتكثرة بالغًا رتبة الاجتهاد فيها، وإن كان جاهلًا ببعض المسائل الخارجة عنها؛ فإنه ليس من شرط المفتي أن يكون عالمًا بجميع أحكام المسائل ومداركها، فإن ذلك مما لا يدخل تحت وسع البشر، ولهذا نقل عن مالك أنه سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها: لا أدري». الإحكام، للآمدي (٤/١٧١)، وانظر: شرح مختصر الروضة (٣/٥٨٥)، وإرشاد الفحول (٢/٢١٦).

(١) جاء في (المسودة) (ص: ٤٩٥): «المصيب في الأصوليات من المجتهدين واحد، وهو قول الجماعة. وحكي عن عبد الله العنبري أنه قال: المجتهدون من أهل القبلة مصيبون مع اختلافهم. قال شيخنا: قال أبو المعالي: ومما يداني مذهب العنبري مذهب أقوام قالوا: المصيب واحد في الأصول، ولكن المخطئ معذور، ويستحق الثواب؛ لأنه بذل جهده فتجرى أحكام الكفرة على الكفرة ويقاتلون في الدنيا لأمر الشارع بذلك ولكن يثابون في الآخرة إذا لم يكونوا معاندين. وقد يتمسكون في هذا المذهب بقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ﴾ الآية. وقال الجاحظ وثمامة: المعارف ضرورية وما أمر الرب الخلق بمعرفته ولا بالنظر، بل من حصلت له المعرفة وفاقا فهو مأمور بالطاعة، فمن عرف وأطاع استحق الثواب، ومن عرف ولم يطع خلد في النار وأما من جهل الرب فليس مكلفا، فإن مات جاهلًا لم يعاقب، ثم منهم من قال: يصير ترابا، ومنهم من قال: يصير إلى الجنة فعوام الكفرة أحسن حالا من فسقة العارفين بالله. وشنع على هذه المذاهب بعد شناعه على العنبري. قال: والمخطئ في الأصول لا شك في تأثيمه وتفسيقه وتبديعه وتضليله، واختلف في تكفيره، فمال بعض أئمتنا إلى أن كل من قال قولًا يقود إلى ما هو كفر بالإجماع بكفر كمن قال: «إنه ليس بعالم» يكفر فمن قال: ليس له علم وقدره يكفر، ومال البغدادي إلى هذا القول وحكاه عن أبى الحسن في مواضع، وكان الإمام أبو سهل الصعلوكي لا يكفره،=

الفروع فقد قيل: المصيب واحد لا بعينه، وينسب هذا القول إلى الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنه؛ إذ لا بد من حكم معين هو المطلوب، فمن أصابه فله أجر الطلب والوجدان، ومن أخطأ فله أجر الطلب فقط[1]. قال عليه الصلاة والسلام: «من اجتهد

= فقيل له: إلا تكفر من كفرك فعاد إلى القول بأنه كفر، وهذا مذهب المعتزلة، فهم يكفرون خصومهم ويكفر كل فريق منهم الآخرين. قال وصار معظم أصحابنا إلى ترك التكفير لمن قال قولا يعود إلى الكفر ويلزمه، وقالوا: إنما يكفر من جهل وجود الرب، أما من علم وجوده ولكن فعل فعلًا، أو قال قولًا أجمعت الأمة على أنه لا يصدر إلا من كافر فلا، ومعظم كلام أبى الحسن يدل على هذا، وهو اختيار القاضي في كتاب: (إكفار المتأولين).

(١) «قال ابن برهان في (الأوسط): المنقول عن الشافعي أن المصيب واحد، وأن الحق في جميعه واحد. وذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري والمعتزلة والحنفية إلى أن كل مجتهد مصيب، وأن المطالب متعددة، وهو مذهب القاضي، أي: أن المصوبة انقسموا إلى غلاة ومقتصدة. وذكر نحو ما قاله إلكيا.

وقال في (القواطع): ظاهر مذهب الشافعي أن المصيب من المجتهدين واحد، والباقون مخطئون، غير أنه خطأ يعذر فيه المخطئ ولا يؤثم. وقد قال بعض أصحابنا: إن هذا قول الشافعي ومذهبه ولا يعرف له قول سواه، وبه قال بعض الحنفية.

وقال بعض أصحابنا: للشافعي قولان: (أحدهما) ما قلناه، و(الآخر) أن كل مجتهد مصيب، وهو ظاهر قول مالك، وإليه ذهب أكثر الحنفية ونقلوه عن أبي حنيفة، وهو قول أبي الحسن الأشعري والمعتزلة.

وقال الأصم وابن علية والمريسي: إن الحق في واحد، ومخالفه خطأ وصاحبه مأثوم، قال: وقال أبو زيد في (أصوله): قال فريق من المتكلمين: الحق في هذه الحوادث التي يجوز الفتوى في أحكامها بالقياس والاجتهاد حقوق، وكل مجتهد مصيب للحق بعينه.

ثم إنهم افترقوا، فقال قوم: الجميع حق على التساوي. وقال قوم: الواحد من الجماعة أحق، وسموه: (تقويم ذات الاجتهاد)، وقال بعض أهل الفقه: والكلام الحق عند الله واحد، ثم افترقوا فقال قوم: إذا لم يصب المجتهد الحق عند الله كان مخطئا ابتداء وانتهاء، حتى أن عمله لا يصح. وقال علماؤنا: كان مخطئا للحق عند الله مصيبا في حق عمله حتى لو عمله يقع به صحيحا شرعا. كأنه أصاب الحق عند الله». البحر المحيط في أصول الفقه (٤/٥٣٥).

فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد»[1]، وقال تعالى: ﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩].

وقال المتكلمون: كل مجتهد في الفروع مصيب، فالحكم يتبع الظن[2]،

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري [٦٩١٩]، ومسلم [١٧١٦]. ولفظ البخاري: حدثنا عبد الله بن يزيد المقرئ المكي حدثنا حيوة بن شريح حدثني يزيد بن عبد الله بن الهاد عن محمد بن إبراهيم بن الحارث عن بسر بن سعيد عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب؛ فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر» قال: فحدثت بهذا الحديث أبا بكر بن عمرو بن حزم فقال: هكذا حدثني أبو سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة. وقال عبد العزيز بن المطلب عن عبد الله بن أبي بكر عن أبي سلمة عن النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ مثله.

(٢) قال الإمام الغزالي: «ذهب قوم إلى أن كل مجتهد في الظنيّات مصيب، وقال قوم: المصيب واحد، واختلف الفريقان جميعا في أنه هل في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين لله تعالى هو مطلوب المجتهد؟ فالذي ذهب إليه محققو المصوبة أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وهو المختار، وإليه ذهب القاضي، وذهب قوم من المصوبة إلى أن فيه حكمًا معينًا يتوجه إليه الطلب؛ إذ لابد للطلب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيبًا، وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته بمعنى أنه أدى ما كلف فأصاب ما عليه.

وأما القائلون بأن المصيب واحد فقد اتفقوا على أن فيه حكمًا معينًا لله تعالى، لكن اختلفوا في أنه هل عليه دليل أم لا؟ فقال قوم: لا دليل عليه، وإنما هو مثل دفين يعسر الطلب عليه بالاتفاق فلمن عثر عليه أجران، ولمن حاد عنه أجر واحد لأجل سعيه وطلبه. والذين ذهبوا إلى أن عليه دليلًا اختلفوا في أن عليه دليلًا قاطعًا أو ظنيًا؟ فقال قوم: هو قاطع ولكن الإثم محطوط عن المخطئ؛ لغموض الدليل وخفائه... ثم الذين ذهبوا إلى أن عليه دليلًا ظنيًا اختلفوا في أن المجتهد هل أمر قطعيًا بإصابة ذلك الدليل؟ فقال قوم: لم يكلف المجتهد إصابته لخفائه وغموضه؛ فلذلك كان معذورًا ومأجورًا، وقال قوم: أمر بطلبه، وإذا أخطأ لم يكن مأجورًا، لكن حط الإثم عنه تخفيفًا. هذا تفصيل المذاهب». المستصفى (ص: ٣٥٢).

وبه قطع حجة الإسلام، وقال: إن أخطأ النص للتقصير فمخطئ، وإلا فليس حكمًا في حقه ما لم يبلغه، بدليل مسألتي التحوُّل والمخابرة، وحيث لا قاطع فلا يتصور فيه الخطأ؛ لاختلاف الأمارات(١).

---

(١) ونص قوله في (المستصفى) (ص: ٣٥٣): «والمختار عندنا وهو الذي نقطع به ونخطئ المخالف فيه أن: كل مجتهد في الظنيّات مصيب، وأنها ليس فيها حكم معين لله تعالى، وسنكشف الغطاء عن ذلك بفرض الكلام في طرفين: الطرف الأول: مسألة فيها نص للشارع وقد أخطأ مجتهد النص فنقول: ينظر فإن كان النص مما هو مقدور على بلوغه، لو طلبه المجتهد بطريقه فقصر ولم يطلب فهو مخطئ وآثم بسبب تقصيره؛ لأنه كلف الطلب المقدور عليه فتركه فعصى وأثم وأخطأ حكم الله تعالى عليه، أما إذا لم يبلغه النص لا لتقصير من جهته لكن لعائق من جهة بعد المسافة وتأخير المبلِّغ. والنص قبل أن يبلغه ليس حكمًا في حقه فقد يسمى مخطئًا مجازًا على معنى أنه أخطأ بلوغ ما لو بلغه لصار حكمًا في حقه، ولكنه قبل البلوغ ليس حكمًا في حقه، فليس مخطئًا حقيقة، وذلك أنه لو صلى النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى بيت المقدس بعد أن أمر الله تعالى جبريل أن ينزل على محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ ويخبره بتحويل القبلة فلا يكون النبي مخطئًا؛ لأن خطاب استقبال الكعبة بعد لم يبلغه، فلا يكون مخطئًا في صلاته، فلو نزل فأخبره وأهل مسجد قباء يصلون إلى بيت المقدس ولم يخرج بعد إليهم النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ولا منادٍ من جهته فليسوا مخطئين؛ إذ ذلك ليس حكمًا في حقهم قبل بلوغه، فلو بلغ ذلك أبا بكر وعمر واستمر سُكّان مكة على استقبال بيت المقدس قبل بلوغ الخبر إليهم فليسوا مخطئين؛ لأنهم ليسوا مقصرين، وكذلك نقل عن ابن عمر أنا كنا نخابر أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج النهي عن المخابرة، فليس ذلك خطأ منهم قبل البلوغ؛ لأن الراوي غاب عنهم أو قصر في الرواية، فإذا ثبت هذا في مسألة فيها نص فالمسألة التي لا نص فيها كيف يتصور الخطأ فيها؟

فإن قيل: فرضتم المسألة حيث لا دليل على الحكم المنصوص ونحن نخطئه إذا كان عليه دليل ووجب عليه طلبه فلم يعثر عليه؛ قلنا: عليه دليل قاطع أو دليل ظني؟ فإن كان عليه دليل قاطع فلم يعثر عليه وهو قادر عليه فهو آثم عاص ويجب تأثيمه، وحيث وجب تأثيمه وجبت تخطئته كانت المسألة فقهية أو أصولية أو كلامية، وإنما كلامنا في مسائل ليس عليها دليل قاطع، ولو كان لنبه عليه من عثر عليه من الصحابة غيره ولشدد الإنكار عليهم=

[اجتهاد الرسول]

ويجوز الاجتهاد للرسول(١) صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ ....

= فإن الدليل القاطع في مثل هذه المسألة نص صريح، أو في معنى المنصوص على وجه يقطع به ولا يتطرق الشك إليه، والتنبيه على ذلك سهل، أفيقولون: لم يعثر عليه جميع الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُمۡ فأخطأ أهل الإجماع الحق، أو عرفه بعضهم وكتمه أو أظهره فلم يفهمه الآخرون أو فهموه فعاندوا الحق، وخالفوا النص الصريح وما يجري مجراه، وجميع هذه الاحتمالات مقطوع ببطلانها، ومن نظر في المسائل الفقهية التي لا نص فيها علم ضرورة انتفاء دليل قاطع فيها، وإذا انتفى الدليل فتكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال، فإذا انتفى التكليف انتفى الخطأ.

فإن قيل: عليه دليل ظني بالاتفاق فمن أخطأ الدليل الظني فقد أخطأ؟ قلنا: الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها، بل يختلف ذلك بالإضافات، فرب دليل يفيد الظن لزيد وهو بعينه لا يفيد الظن لعمرو مع إحاطته به، وربما يفيد الظن لشخص واحد في حال دون حال، بل قد يقوم في حق شخص واحد في حال واحدة في مسألة واحدة دليلان متعارضان كان كل واحد لو انفرد لأفاد الظن، ولا يتصور في الأدلة القطعية تعارض». المستصفى (ص: ٣٥٣).

(١) ما فيه نص إلهي؛ لا يجوز للنبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أن يجتهد فيه بخلاف النص شرعًا؛ لقوله عز وجل: ﴿ٱتَّبِعۡ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ﴾ [الأنعام: ١٠٦]. أما ما لا نص فيه، فهل هو متعبد بالاجتهاد فيه أم لا؟ والمذاهب فيه أربعة: أحدها: الإثبات، وهو مذهب أحمد، والقاضي أبو يوسف. والثاني: النفي، وهو قول أبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم. والثالث: الإثبات في الحروب والآراء، دون الأحكام الشرعية. والرابع: تجويزه من غير قطع به. حكاه الآمدي عن الشافعي في رسالته. قال: وبه قال بعض الشافعية، والقاضي عبد الجبار، وأبو الحسين البصري.

والتحقيق أن الكلام في جواز ذلك ووقوعه، والأصح جوازه؛ إذ لا يلزم منه محال، وأما الوقوع، فحكى الغزالي فيه أقوالا، ثالثها الوقف واختاره. وقال القرافي: توقف أكثر المحققين في الكل، واختار الآمدي الجواز والوقوع. وذكر القرافي أن الشافعي وأبا يوسف قالا بالوقوع. =

لعموم ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾(١) [الحشر: ٢].

= والدليل على جواز كونه متعبداً بالاجتهاد أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته، ولا لأمر خارج، وكل ما كان كذلك، فهو جائز. وحجة المعارضين: أنه ـ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ ـ يمكنه تحقيق الأحكام، وتحقيقها بالوحي، والاجتهاد عرضة الخطأ فلا يجوز المصير إليه مع القدرة على الصواب قطعاً. والجواب عما ذكروه من وجهين: أحدهما: أن الظن متبع في الشرع، واجتهاده عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ أقل أحواله أن يفيد الظن، فيجب اتباعه كغيره، وأولى. الثاني: أن الاجتهاد يفيد الظن، وظنه ـ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ ـ لا يخطئ؛ لعصمة الله ـ عز وجل ـ له، بخلاف غيره من الناس، أو يخطئ لكنه لا يقر عليه، بل ينبه على الخطأ، فيستدركه، والكلام في (المختصر) إلى ههنا في الجواز. ومما يدل عليه: مسألة التفويض، وهي ما إذا قيل للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ: احكم برأيك، فإنك لا تحكم إلا بالحق، والصحيح جوازه. وهو اجتهاد فيما لا نص فيه، وفيه نظر. وأما وقوع الاجتهاد منه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ فيما لا نص فيه، فاختلف فيه وقد سبقت حكاية المذاهب فيه. انظر: شرح مختصر الروضة (٣/٥٩٣ ـ ٥٩٥)، الإحكام للآمدي (٤/٢٢١).

(١) لمن قال بوقوع الاجتهاد منه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ أدلة، أحدها: قوله عز وجل: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وهو عام في الرسول وغيره، فيتناوله الأمر بالاعتبار، وهو الاجتهاد، ويجب عليه الامتثال، وإلا كان عاصياً، وهو مع عصمة النبوة محال.

الوجه الثاني: أنه عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ عوتب في أسارى بدر، حيث قبل منهم الفداء، ولم يقتلهم، بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ حَتَّىٰ يُثۡخِنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿لَّوۡلَا كِتَٰبٞ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمۡ فِيمَآ أَخَذۡتُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [الأنفال: ٦٧ ـ ٦٨]، وعوتب في إذنه للمخلفين عن القتال في غزاة تبوك، بقوله ـ عز وجل ـ: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾ [التوبة: ٤٣]، ولو كان ذلك عملا منه بالنص لما عوتب، فدل على أنه كان بالاجتهاد.

الوجه الثالث: أنه عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لما قال في شأن مكة شرفها الله تعالى: «لا يختلى خلاها، ولا يعضد شجرها» قال العباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ: إلا الإذخر يا رسول الله، فإنه لبيوتنا وقبورنا ـ أو: لقبورنا فقال: «إلا الإذخر». وهذا يدل على أنه استثناه باجتهاده، إجابة للعباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ إلى المصلحة العامة، إذ لو دخل الإذخر في عموم المنع منه؛ لما جاز أن يجيب العباس إليه.=

وليس إذا أذن فيه نطقًا عن الهوى، ولا يجوز حينئذ عليه الخطأ[1]، وقيل

= ولما سأله الأقرع بن حابس عن الحج: ألعامنا هذا، أم للأبد؟ قال: للأبد، ولو قلت: لعامنا، لوجبت الكلمة أو الحجة مكررة كل عام. وهذا يدل على أنه قاله باجتهاده. باختصار من (شرح مختصر الروضة) (٥٩٥/٣).

(١) لأن الوحي لا يقره على الخطأ. قال الآمدي رحمه الله في تفصيل المسألة: «المسألة الحادية عشرة القائلون بجواز الاجتهاد للنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ اختلفوا في جواز الخطإ عليه في اجتهاده فذهب بعض أصحابنا إلى المنع من ذلك، وذهب أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث والجبائي وجماعة من المعتزلة إلى جوازه لكن بشرط أن لا يقر عليه. وهو المختار. ودليله المنقول والمعقول أما المنقول فمن جهة الكتاب والسنة، أما الكتاب فقوله تعالى ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعۡلَمَ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾ [التوبة: ٤٣] وذلك يدل على خطئه في إذنه لهم، وقوله تعالى في المفاداة في يوم بدر: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ حَتَّىٰ يُثۡخِنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأنفال: ٦٧] إلى قوله تعالى: ﴿لَّوۡلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمۡ فِيمَآ أَخَذۡتُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧ ـ ٦٨]. وقوله تعالى ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثۡلُكُمۡ﴾ [الكهف: ١١٠] أثبت المماثلة بينه وبين غيره وقد جاز الخطأ على غيره فكان جائزًا عليه لأن ما جاز على أحد المثلين يكون جائزًا على الآخر.

وأما السنة: فما روي عن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال: «إنما أحكم بالظاهر وإنكم لتختصمون إلي ولعل أحدكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بشيء من مال أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار» [متفق عليه] وذلك يدل على أنه قد يقضي بما لا يكون حقًا في نفس الأمر، وأيضًا ما روي عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال: «إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني» [متفق عليه]، وأيضًا ما اشتهر عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ من نسيانه في الصلاة وتحلله عن ركعتين في الرباعية في قصة ذي اليدين وقول ذي اليدين: أقصرت الصلاة أم سهوت؟ فقال النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: أحق ما يقول ذو اليدين؟ فقالوا: نعم. [متفق عليه].

وأما المعقول: فإنه لو امتنع وقوع الخطإ منه في اجتهاده فإما أن يكون ذلك لذاته أو لأمر من خارج لا جائز أن يقال بالأول فإنا لو فرضناه لم يلزم عنه المحال لذاته عقلًا، وإن كان لأمر خارج فالأصل عدمه وعلى مدعيه بيانه». الإحكام للآمدي (٢٢١/٤ ـ ٢٢٢)، بتصرف.

بل لازم عليه وفي عهده[1]؛ ....

(١) الاجتهاد في عصره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ذهب الأكثر إلى جوازه ووقوعه، واختاره جماعة من المحققين، منهم القاضي. ومنهم من منع ذلك، كما روي عن أبي علي، وأبي هاشم. ومنهم من فصَّل بين الغائب والحاضر، فأجازه لمن غاب عن حضرته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كما وقع في حديث معاذ، دون من كان في حضرته الشريفة صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، واختاره الغزالي، وابن الصباغ، ونقله إلكيا عن أكثر الفقهاء، والمتكلمين، ومال إليه إمام الحرمين. قال القاضي عبد الوهاب: إنه الأقوى على أصول أصحابهم. قال ابن فورك: بشرط تقريره عليه. وقال ابن حزم: إن كان اجتهاد الصحابي في عصره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، في الأحكام، كإيجاب شيء، أو تحريمه، فلا يجوز، كما وقع من أبي السنابل من الإفتاء باجتهاده في الحامل المتوفى عنها زوجها، أنها تعتد بأربعة أشهر وعشر فأخطأ في ذلك، وأن كان اجتهاده في غير ذلك فيجوز، كاجتهادهم فيما يجعلونه علما للدعاء إلى الصلاة؛ لأنه لم يكن فيه إيجاب شريعة تلزم. وكاجتهاد قوم بحضرته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيمن هم السبعون ألفًا الذين يدخلون الجنة ووجوههم كالقمر ليلة البدر، فأخطئوا في ذلك، وبيَّن لهم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من هم، ولم يعنفهم في اجتهادهم. ومنهم من قال: وقع ظنًّا لا قطعًا، واختاره الآمدي، وابن الحاجب. ومنهم من قال: إنه يجوز للحاضر في مجلس النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يجتهد إذا أمره بذلك، كما وقع منه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من أمره لسعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة. وإن لم يأمره النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يجز له الاجتهاد، إلا أن يجتهد، ويعلم به النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيقرره عليه، كما وقع من أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في سلب القتيل، فإنه قال: لاها الله إذًا لا يعمد إلى أَسدٍ من أُسدِ الله فيُعطيك سلبه» فقرره النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «وكذلك امتناع علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من محو اسم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من الصحيفة» [متفق عليه].

والحق: ما تقدم من التفصيل بين من كان بحضرته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلا يجوز له الاجتهاد؛ لتعين السؤال منه للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما نابه من الأمر، وبين من كان غائبًا عنه، فيجوز له الاجتهاد. وقد وقع من ذلك واقعات متعددة، كما وقع من عمرو بن العاص من صلاته بأصحابه، وكان جنبا ولم يغتسل، بل تيمم وقال: سمعت الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾، فقرره النبي على ذلك [صحيح البخاري]. وكما وقع منه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من الأمر بالنداء يوم انصرافه من الأحزاب بأنه «لا يصلين أحد إلا في بني قريظة» [متفق عليه]=

لقصة معاذ[1] ....

= فتخوف ناس من فوت الوقت، فصلوا دون بني قريظة، وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإن فات الوقت فما عنف أحداً من الفريقين.

ومن أدل ما يدل على هذا التفصيل: تقرير معاذ على اجتهاد رأيه لما بعثه إلى اليمن، وهو حديث مشهور، له طرق متعددة، ينتهض مجموعها للحجية، كما أوضحنا ذلك في مجموع مستقل. ومنه بعثه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعلي قاضيا، فقال: لا علم لي بالقضاء، فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللهم اهد قلبه وثبت لسانه» أخرجه أبو داود، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم في المستدرك. ومن ذلك ما رواه أحمد في المسند: أن ثلاثة وقعوا على امرأة في طهر، فأتوا عليًّا يختصمون في الولد، فأقرع بينهم، فبلغ ذلك النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: «لا أعلم فيها إلا ما قال علي»، وإسناده صحيح، وأمثال هذا كثير.

قال الفخر الرازي في (المحصول): الخلاف في هذه المسألة لا ثمرة له في الفقه. وقد اعترض عليه في ذلك، ولا وجه للاعتراض؛ لأن الاجتهاد الواقع من الصحابي إن قرره النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان حجة وشرعاً بالتقرير، لا باجتهاد الصحابي، وإن لم يبلغه كان اجتهاد الصحابي فيه الخلاف المتقدم في قول الصحابي، عند من قال بجوازه في عصره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا عند من منع منه، وإن بلغ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأنكره، أو قال بخلافه، فليس في ذلك الاجتهاد فائدة؛ لأنه قد بطل بالشرع. إرشاد الفحول (٢/٢٢١ ـ ٢٢٤)، وانظر: المحصول (١٨/٦) التقرير والتحبير (ص: ٣٨٤)، وتيسير التحرير (١٩٤/٤)، وشرح الكوكب المنير (٤٨٢/٤).

(١) ولفظه: أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟»، قال: فبسنة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال: «فإن لم تجد في سنة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولا في كتاب الله؟» قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله». أخرجه أبو داود، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء [٣٥٩٢]، والترمذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي [١٢٢٧]، وأخرجه أحمد (٢٢٠٦٠)، والطبراني في (معجمه) [٣٦٢]. والدارمي في (سننه)، في المقدمة برقم [١٦٨]. قال الشوكاني: «وهو حديث مشهور، له طرق متعددة، ينتهض مجموعها للحجية». إرشاد الفحول (٢٢٣/٢).

وفي حضرته خلاف[١].

ثم إذا تغير اجتهاد المجتهد نقض اجتهاده[٢] إن لم يقترن به حكم

---

(١) سبق الكلام عن هذه المسألة في تعليقنا السابق على قول المصنف: «وفي عهده». والحق: ما تقدم من التفصيل بين من كان بحضرته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلا يجوز له الاجتهاد؛ لتعين السؤال منه للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما نابه من الأمر، وبين من كان غائبًا عنه، فيجوز له الاجتهاد.

(٢) الأصل أن الاجتهاد لا ينقض بمثله، فلا يجوز لمجتهد نقض حكمه السابق، كما لا يجوز لمجتهد آخر خالف في اجتهاده أن ينقض حكمه؛ لأنه ليس الاجتهاد الثاني بأرجح من الأول، ولا اجتهاد أحد المجتهدين أحق أن يتبع من اجتهاد الآخر؛ لأن نقض الاجتهاد بالاجتهاد يؤدي إلى أن لا يستقر حكم وإلى أن لا تكون للشيء المحكوم به قوة، وفي هذا مشقة وحرج.

قال الزركشي: «ولا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد. وإلا يؤدي إلى نقض النقض ويتسلسل فتضطرب الأحكام ولا يوثق فيها». البحر المحيط (٥٥١/٤)، قال في موضع آخر: «إذا اجتهد في حادثة، وأفتى فيها، ثم تغير اجتهاده. لزم إعلام المستفتي بالرجوع قبل العمل، وكذا بعده، حيث يجب النقض، ذكره النووي، ونقل في (القواطع) أنه إن كان عمل به لم يلزمه، وإن لم يكن عمل به يلزمه؛ لأن العامي إنما يعمل به؛ لأنه قول المفتي، ومعلوم أنه ليس قوله من تلك الحالة التي يريد أن يعمل به، وهل يجب نقض ما عمل؟ ينظر: فإن كان الثاني في محل الاجتهاد لم ينقضه، وإن كان بدليل قاطع وجب نقضه لا محالة». البحر المحيط (٥٨٤/٤).

وقال الشوكاني: «وهكذا ليس له أن ينقض باجتهاده ما حكم به حاكم آخر باجتهاده؛ لأنه يؤدي إلى ذلك، ويتسلسل، وتفوت مصلحة نصب الحكام، وهي فصل الخصومات، ما لم يكن ما حكم به الحاكم الأول مخالفًا لدليل قطعي، فإن كان مخالفًا للدليل القاطع نقضه اتفاقًا، وإذا حكم المجتهد بما يخالف اجتهاده، فحكمه باطل؛ لأنه متعبد بما أدى إليه اجتهاده، وليس له أن يقول بما يخالفه، ولا يحل له أن يقلد مجتهدا آخر، فيما يخالف اجتهاده، بل يحرم عليه التقليد مطلقًا، إذا كان قد اجتهد في المسالة، فأداة اجتهاده إلى حكم، ولا خلاف في هذا». إرشاد الفحول (٢٣٦/٢).

القاضي[1]، وبعده لقاطع[2]، وإذا أفتى المجتهد فسئل ثانيًا إلا إذا تذكر طريق اجتهاده[3].

ولا يقلد المجتهدُ غيرَه مطلقًا ولو صحابيًا، أو أعلم، أو فيما يعمل هو به

---

(١) لأن ذلك يؤدي إلى عدم الثقة بالأحكام؛ فلو جاز نقض حكمه بتغيير اجتهاده وبحكم حاكم آخر لأمكن نقض الحكم بالنقض، ونقض نقض النقض إلى غير النهاية، ويلزم من ذلك اضطراب الأحكام وعدم الوثوق بحكم الحاكم، وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها. قال السبكي: «إذا أداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ فنكح امرأة كان قد خالعها ثلاثا بمقتضى هذا الاعتقاد ثم تغير اجتهاده وأداه إلى أنه طلاق، فإما أن يتغير بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الأول المقتضي لصحة النكاح فلا ينقض بالاجتهاد الثاني، بل يبقى على النكاح، وإما أن يتغير قبل القضاء بالصحة فيجب عليه مفارقتها؛ لأن الظن المصاحب له الآن قاض بأن اجتهاده الأول خطأ فليعمل به». الإبهاج (٣/٢٦٥).

(٢) قال الرازي: «واعلم أن قضاء القاضي لا ينتقض بشرط أن لا يخالف دليلًا قاطعًا؛ فإن خالفه نقضناه» المحصول (٦/٦٦) وقال الزركشي: «وهل يجب نقض ما عمل؟ ينظر: فإن كان الثاني في محل الاجتهاد لم ينقضه، وإن كان بدليل قاطع وجب نقضه لا محالة». البحر المحيط (٤/٥٨٤)، وقال الشوكاني: «فإن كان مخالفًا للدليل القاطع نقضه اتفاقًا». إرشاد الفحول (٢/٢٣٦)

(٣) هذه المسألة فيما إذا اجتهد المجتهد أفتى في مسألة ثم سئل ثانية عن مثلها. فإذا أفتى المجتهد مرة بما أدى إليه اجتهاده، ثم سئل ثانيًا عن تلك الحادثة، فإما أن يكون ذاكرًا لطريق الاجتهاد الأول أو لا يكون ذاكرًا، فإن كان ذاكرًا جاز له الفتوى به، وإن نسيه لزمه أن يستأنف الاجتهاد، فإن أداه اجتهاده إلى خلاف فتواه في الأول أفتى بما أدى إليه اجتهاده ثانيًا، وإن أداه إلى موافقة ما قد أفتى به أو لًا أفتى به وإن لم يستأنف الاجتهاد، لم يجز له الفتوى. قال الرازي: «ولقائل أن يقول: لما كان الغالب على ظنه أن الطريق الذي تمسك به أولًا كان طريقًا قويًا حصل له الآن ظن أن ذلك القوي حق جاز له الفتوى به؛ لأن العمل بالظن واجب». المحصول (٦/٦٩)، وانظر: إرشاد الفحول (٢/٢٣٦).

في الأصح[١]، وغير المجتهد يفتي إن قلد حيًا، وإن قلد ميتًا ففيه خلاف[٢]،

(١) اختلف الأصوليون في هذه المسألة على مذاهب:
الأول: المنع من التقليد وإليه ذهب أكثر الفقهاء وجمع من الأصوليين منهم القاضي، واختاره البيضاوي تبعًا للإمام، وهو المختار عند الآمدي وابن الحاجب.
والثاني: التجويز مطلقًا وعليه سفيان الثوري وأحمد وإسحاق.
والثالث: يجوز تقليد الصحابة فقط.
والرابع: يجوز تقليد الصحابة والتابعين دون غيرهم.
والخامس: يجوز تقليد العالم لأعلم منه ولا يجوز لمساويه ودونه، وإليه ذهب محمد بن الحسن.
والسادس: يجوز التقليد فيما يخصه دون ما يفتى به.
والسابع: أنه يجوز فيما يخصه إذا خشي فوات الوقت باشتغاله بالحادثة، وهو رأي أبي العباس ابن سريج.
والثامن: أنه يجوز للقاضي دون غيره. واستدل من قال: إن المجتهد لا يجوز له التقليد مطلقًا بأنه مأمور بالاعتبار في قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ فإذا تركه يكون تاركًا للمأمور به فيعصى، ولا يرد العامي؛ لأنه خرج من عموم الأمر بدليل عجزه عن الاجتهاد.
وجعل الآمدي المعتمد في المسألة أن يقال جواز تقليد المجتهد للمجتهد حكم شرعي فلا بد عليه من دليل. والأصل عدم ذلك الدليل فعلى مدعيه بيانه، والقياس على العامي لا يصلح أن يكون دليلًا لما عرفت من الفرق، ولمعارض أن يقول القول بوجوب الاجتهاد على المجتهد فيما نزل به من الوقائع مطلقا وحرمة التقليد عليه حكم شرعي فلا بد عليه من دليل وعلى مدعيه بيانه. انظر الإبهاج (٣/٢٧١).
وقال الشوكاني: «وأما قبل أن يجتهد، فالحق: أنه لا يجوز له تقليد مجتهد آخر مطلقًا. وقيل: يجوز له فيما يخصه من الأحكام، لا فيما لا يخصه، فلا يجوز. وقيل: يجوز له تقليد من هو أعلم منه. وقيل: يجوز له أن يقلد مجتهدا من مجتهدي الصحابة». إرشاد الفحول (٢/٢٣٦).

(٢) غير المجتهد يجوز له تقليد المجتهد الحي باتفاق، كذا قالوا، لكن منعه ابن حزم الظاهري، وروى بسنده إلى ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ النهي عن تقليد الأحياء؛ لأنه لا يؤمن عليه الفتنة،=

وجميع فتاوى زماننا كذلك إذ لا مجتهد، فحينئذ الحقُّ أن الفقيه الفطن للقياس كالمجتهد في حقِّ العامي لا الناقلُ فقط[١]. والعاميُّ[٢] يقلد في الفروع[٣]؛

= قال: وإن كان لا محالة مقلداً فليقلد الميت. انتهى. فإن قلد ميتا ففيه مذاهب:
أحدها: وهو الأصح وعليه أكثر أصحابنا كما قاله الروياني، الجواز، وقد قال الشافعي: المذاهب لا تموت بموت أربابها، ولا بفقد أصحابها، وربما حكي فيه الإجماع، وأيده الرافعي بموت الشاهد بعدما يؤدي شهادته عند الحاكم، فإن شهادته لا تبطل. قلت: ولقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر». ولهذا يعتد بأقوالهم بعد موتهم في الإجماع والخلاف. واحتج الأصوليون عليه بانعقاد الإجماع في زماننا، على جواز العمل بفتاوى الموتى، والإجماع حجة.
والثاني: المنع المطلق، إما لأنه ليس من أهل الاجتهاد، كمن تجدد فسقه بعد عدالته لا يبقى حكم عدالته، وإما لأن قوله وصفه، وبقاء الوصف مع زوال الأصل محال، وإما لأنه لو كان حيًا لوجب عليه تجديد الاجتهاد، وعلى تقدير تجديده، لا يتحقق بقاؤه على القول الأول، فتقليده بناء على وهم أو تردد، والقول بذلك غير جائز. وهذا الوجه نقله ابن حزم عن القاضي. قال: ولا نعلم أحدا قاله قبله. ونصره ابن الفارض المعتزلي في كتاب (النكت) وحكى الغزالي في (المنخول) فيه إجماع الأصوليين.
والثالث: الجواز بشرط فقد الحي، وجزم إلكيا وابن برهان.
والرابع: التفصيل بين أن يكون الناقل له أهل للمناظرة، مجتهدًا في ذلك المجتهد الذي يحكى عنه، فيجوز، وإلا فلا قاله الآمدي والهندي، ويمكن أن يكون هذا مأخوذًا من وجه حكاه الرافعي في مسألة ما إذا عرف العامي مسألة، أو مسائل بدلائلها، أنه إن كان الدليل نقليًا جاز، أو قياسيًا فلا. باختصار من (البحر المحيط) (٥٧٨/٤ ـ ٥٨٠)، وانظر: المحصول (٧٠/٦ ـ ٧١)، وإرشاد الفحول (٢٤٧/٢).

(١) ينظر: البحر المحيط (٤٩٧/٤) إرشاد الفحول (٢١٢/٢).

(٢) يقصد بالعامي هنا: من لا يملك آلة الاجتهاد ولم تتحقق فيه شروطه. انظر: العدة (١٦٠١/٥)

(٣) أي دون الأصول (العقائد) لعدم قدرته على الاجتهاد، ولحصول غلبة الظن له في تقليد مجتهد ما، قال الرازي: «فإن البغية فيها [أي: في الفروع] الظن ويمكن حصوله بالتقليد ولذلك جاز للعامي أن يقلد في الفروع دون الأصول». المحصول (٧٨/٦). وجاء في=

لاجتماع الصحابة[1].

[التقليد]

والتقليد: قبول قولٍ بلا حجة[2].

ولا يجب استفتاء الأعلم، لم يوجبه الصحابة[3]، فإن اختلف عليه

= (المسودة) (ص: ٤٦٢): «للعامي أن يقلد في الفروع أي المجتهدين، شاء ولا يلزمه أن يجتهد في أعيان المجتهدين في قول القاضي وأبى الخطاب وجماعة من الفقهاء: وذكر القاضي وأبو الخطاب أنه ظاهر كلام أحمد، كما ذكر القاضي أن العامي يتخير بين المفتين، ولا يلزمه الاجتهاد».

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/٦٥٠)

(٢) التقليد لغة: جعل شيء في العنق محيطًا به، فأصله في اللغة مأخوذ من القلادة، التي يقلد غيره بها، ومنه تقليد الهدي. وشرعًا: قبول قول الغير من غير حجة، وقيل: العمل بقول الغير من غير حجة، كأن المقلد يطوق المجتهد إثم ما غشه به في دينه، وكتمه عنه من علمه أخذا من قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾ [الإسراء: ١٣]. انظر: شرح مختصر الروضة (٣/٦٥٠)، إرشاد الفحول (٢/٢٣٩).

(٣) إذا حدثت للعامي حادثة وأراد الاستفتاء عن حكمها فإما أن يكون في البلد مفت واحد أو أكثر، فإن كان الأول وجب عليه الرجوع إليه والأخذ بقوله، وإن كان الثاني فقد اختلف الأصوليون فمنهم من قال لا يتخير بينهم حتى يأخذ بقول من شاء منهم، بل يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين من الأورع والأدين والأعلم. وهو مذهب أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وجماعة من الفقهاء والأصوليين مصيرًا منهم إلى أن قول المفتيين في حق العامي ينزل منزلة الدليلين المتعارضين في حق المجتهد، وكما يجب على المجتهد الترجيح بين الدليلين فيجب على العامي الترجيح بين المفتيين إما بأن يتحفظ من كل باب من الفقه مسائل ويتعرف أجوبتها ويسأل عنها، فمن أجابه أو كان أكثر إصابة اتبعه أو بأن يظهر له ذلك بالشهرة والتسامع، ولأن طريق معرفة هذه الأحكام إنما هو الظن، والظن في تقليد الأعلم والأدين أقوى فكان المصير إليه أولى. =

مفتيان، فإن تساويا عنده راجعهما ثانيًا، فإن أصرّا فالتخيير، أو التساقط[1]، وإن اعتقد فضل أحدهما علمًا ودينًا تعيَّن متابعته في الأصح، ولا يتخذ في كل مسألة من المذاهب أطيبها[2].

= وذهب القاضي أبو بكر وجماعة من الأصوليين والفقهاء إلى التخيير والسؤال لمن شاء من العلماء وسواء تساووا أو تفاضلوا. وهو المختار. ويدل على ذلك أن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين فإن الخلفاء الأربعة كانوا أعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم؛ ولهذا قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ»، وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أقضاكم علي، وأفرضكم زيد، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل»، وكان فيهم العوام ومن فرضه الاتباع للمجتهدين والأخذ بقولهم لا غير ومع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابة والسلف تكليف العوام الاجتهاد في أعيان المجتهدين ولا أنكر أحد منهم اتباع المفضول والاستفتاء له مع وجود الأفضل ولو كان ذلك غير جائز لما جاز من الصحابة التطابق على عدم إنكاره والمنع منه ويتأيد ذلك بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» ولولا إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى. الإحكام للآمدي (٤/٢٤٣ ـ ٢٤٤).

(١) سبق الكلام عن التساقط في ص ٣٢١.

(٢) هذا إذا كان أكثر من مجتهد أما إذا لم يكن هناك إلا مجتهد واحد تعين سؤاله. قال الإمام الغزالي: «إذا لم يكن في البلدة إلا مفت واحد، وجب على العامي مراجعته، وإن كانوا جماعة فله أن يسأل ممن شاء ولا يلزمه مراجعة الأعلم كما فعل في زمان الصحابة، إذ سأل العوام الفاضل والمفضول، ولم يحجر على الخلق في سؤال غير أبي بكر وعمر وغير الخلفاء، وقال قوم: تجب مراجعة الأفضل، فإن استووا تخير بينهم، وهذا يخالف إجماع الصحابة إذ لم يحجر الفاضل على المفضول الفتوى، بل لا تجب إلا مراجعة من عرفه بالعلم والعدالة، وقد عرف كلهم بذلك، نعم إذا اختلف عليه مفتيان في حكم فإن تساويا راجعهما مرة أخرى، وقال: تناقض فتواكما وتساويتما عندي فما الذي يلزمني؟ فإن خيراه تخير، وإن اتفقا على الأمر بالاحتياط أو الميل إلى جانب معين فعل، وإن أصرا على الخلاف لم يبق إلا التخيير، فإنه لا سبيل إلى تعطيل الحكم وليس أحدهما بأولى=

[التقليد في الأصول]

ومنع المتكلمون من التقليد في الأصول؛ لذمه تعالى التعليل، وجوزه الفقهاء تأسيًا بالسلف، وإذ لم يأمر النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ أجلاف العرب بالنظر(١).

= من الآخر». المستصفى (٢/٢٤٣).

وجاء في (المسودة) (ص: ٤٦٥): «فإن اختلف عليه فتوى مفتيين ففيه أوجه: أحدها: الأغلظ، والثاني: الأخف، والثالث: يجتهد في الأوفق فيأخذ بفتوى الأعلم الأورع، واختاره السمعاني الكبير، ونص الشافعي على مثله في القبلة، والرابع: يسأل مفتيا آخر فيعمل بفتوى من وافقه، والخامس: يتخير فيأخذ بقول أيهما شاء. وهو الصحيح عند أبي إسحاق واختاره ابن الصباغ فيما إذا تساوى عنده مفتيان. قال أبو عمرو: والمختار أن عليه الاجتهاد في الأرجح فيعمل به فإنه حكم التعارض وليس هذا من الترجيح المختلف فيه».

(١) لا يجوز التقليد في الأحكام الأصولية كمعرفة الله تعالى، ووحدانيته، وصحة الرسالة، ونحوها؛ لظهور أدلتها في نفس كل عاقل، وكذلك في ما علم كونه من الدين ضرورة، كالأركان الخمسة؛ لاشتراك الكل فيه. إلا أن بعض الفرق خالفوا في ذلك. قال الآمدي: ذهب عبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية إلى جواز التقليد في المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد في الله ـ عز وجل ـ، وربما قال بعضهم بوجوبه على المكلف، وتحريم النظر في ذلك، وذهب الباقون إلى المنع من ذلك، وهو المختار.

وقال الشوكاني: «اختلفوا في المسائل العقلية، وهي المتعلقة بوجود الباري وصفاته، هل يجوز التقليد فيها أم لا؟ فحكى الرازي في (المحصول) عن كثير من الفقهاء أنه يجوز، ولم يحكه ابن الحاجب في (المختصر) إلا عن العنبري.

وذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز. وحكاه الأستاذ أبو إسحاق في (شرح الترتيب) عن إجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف. قال أبو الحسين بن القطان: لا نعلم خلافًا في امتناع التقليد في التوحيد. وحكاه ابن السمعاني عن جميع المتكلمين، وطائفة من الفقهاء. وقال الإسفراييني: لا يخالف فيه إلا أهل الظاهر».

ومن الأدلة العقلية على عدم جواز التقليد في الأصول أن المقلد إما أن يعلم خطأ من=

فَصْلٌ
[الأصل في الأشياء]

قيل: الأصل في المنافع الإباحة، قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] وفي المضار التحريم[1]، قال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «لا ضَرَرَ وَلا

= قلده أو إصابته، فإن علم خطأه، لم يجز أن يقلده في الخطأ كما في الفروع وأولى، وإن علم إصابته فإما أن يعلمها بتقليد آخر، أو باجتهاده هو، فإن علمها بتقليد شخص آخر قلنا: الكلام في هذا الشخص الآخر، كالكلام في الأول وهو الذي قلدته، فيقال له: بم علمت إصابة هذا الذي قلدته، بتقليدك في ذلك غيرك، أو باجتهادك؟ ويتسلسل التعليل، أو ينتهي إلى الاجتهاد، وإن علم المقلد إصابة من قلده باجتهاده فليجتهد في المطلوب ولا يجعل بينه وبين اعتقاده واسطة. ينظر: شرح مختصر الروضة (٣/٦٥٧)، البحر المحيط (٤/٥٥٧)، المستصفى (ص: ٣٧٠)، الإحكام للآمدي (٤/٢٢٩)، المحصول (٦/٧٣)، إرشاد الفحول (٢/٢٤١)، غاية الوصول في شرح لب الأصول (ص: ١٦٩).

(١) الأصل في المنافع الحِل، وفي المضار التحريم خلافًا لبعضهم. ودل الدليل السمعي على ذلك فيهما إلا ما دل دليل خاص على خلافهما. والسؤال الوارد فيه: هل الأصل فيما وقع فيه الخلاف، ولم يرد فيه دليل يخصه، أو يخص نوعه، الإباحة، أو المنع، أو الوقف؟ فذهب جماعة من الفقهاء، وجماعة من الشافعية، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم، ونسبه بعض المتأخرين إلى الجمهور إلى أن الأصل الإباحة، وذهب الجمهور إلى أنه لا يعلم حكم الشيء إلا بدليل يخصه، أو يخص نوعه، فإذا لم يوجد الدليل كذلك فالأصل المنع.
وذهب الأشعري، وأبو بكر الصيرفي، وبعض الشافعية، إلى الوقف بمعنى لا يدري هل هناك حكم أم لا. وصرح الرازي في (المحصول): أن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع.
واحتج الأولون بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ فإنه=

ضِرَارَ فِي الإِسْلامِ»[1].

= سبحانه أنكر على من حرم ذلك، فوجب أن لا تثبت حرمته، وإذا لم تثبت حرمته امتنع ثبوت الحرمة في فرد من أفراده؛ لأن المطلق جزء من المقيد، فلو ثبتت الحرمة في فرد من أفراده، لثبتت الحرمة في زينة الله، وفي الطيبات من الرزق، وإذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الإباحة.

واحتجوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ وليس المراد من الطيب الحلال، وإلا لزم التكرار، فوجب تفسيره بما يستطاب طبعا، وذلك يقتضي حل المنافع بأسرها.

واحتجوا أيضًا بقول تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ واللام تقتضي الاختصاص بما فيه منفعة.

واحتجوا أيضًا بقوله تعالى ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً﴾ الآية فجعل الأصل الإباحة، والتحريم مستثنى.

وبما ثبت في الصحيحين وغيرهما، من حديث سعد بن أبي وقاص عن النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أنه قال: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جُرمًا من سَأل عن شيء فَحُرِّمَ على المسلمين من أجل مسألته». وبما أخرجه الترمذي، وابن ماجه عن سلمان الفارسي يرفعه: «الحلال ما أحله الله في كتابه، والحرام ما حرمه الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عَفَا عنه» واحتجوا أيضًا بأنه انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك قطعًا، ولا على المنتفع، فوجب أن لا يمتنع، كالاستضاءة بضوء السراج، والاستظلال بظل الجدار.

ينظر: المحصول (٩٧/٦)، البحر المحيط في أصول الفقه (٣٢٢/٤)، إرشاد الفحول (٢٨٣/٢).

(١) أخرجه الدارقطني [٨٦]، والحاكم [٢٣٤٥]، والبيهقي [١١١٦٦]، كتاب الصلح: باب لا ضرر ولا ضرار، وكلهم من طريق الدراوردي عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه عن أبي سعيد عن النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قال: «لا ضرر ولا ضرار». قال الحاكم: صحيح الإسناد على شرط مسلم ووافقه الذهبي. وقال البيهقي: تفرد به عثمان بن محمد عن الددراوردي، قلت: وفي كلام الثلاثة نظر.

أما صحته على شرط مسلم فعثمان بن محمد لم يخرج له مسلم شيئا ومع ذلك فهو ضعيف=

[الاستصحاب(١)]

والأصح أن استصحاب الحال حجة(٢)؛ لأن الأصل البقاء على ما كان

= ضعفه الدارقطني. ينظر: (لسان الميزان) (١٧٥/٤). وأخرجه مالك (٧٤٥/٢)، [٣١]، عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: «لا ضر ولا ضرار» هكذا مرسلًا. وقد ورد هذا الحديث من حديث عبادة بن الصامت عن عبد الله بن عباس وأبي هريرة وعائشة وجابر وعمرو بن عوق وأبي لبابة.

وحديث جابر أخرجه الطبراني في (الأوسط) [٥١٩٣]: ثنا محمد بن سلمة عن محمد بن إسحاق عن محمد بن يحيى بن حبان عن عمه واسع بن حبان عن جابر بن عبد الله قال: رسول الله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». وينظر (نصب الراية) (٣٨٦/٤)، وذكره الهيثمي في (مجمع الزوائد) (١١٣/٤)، وقال: رواه الطبراني في (الأوسط) وفيه ابن إسحاق وهو ثقة لكنه مدلس اهـ. وهذا الحديث رواه عبد الرحمن بن مغراء ثنا محمد بن إسحاق عن محمد بن إسحاق عن محمد يحيى بن حبان عن عمه واسع بن حبان مرسلًا. أخرجه أبو داود في (المراسيل) [٤٠٧]. وينظر: التلخيص الحبير (٤٧٧/٤).

(١) الاستصحاب في اللغة مأخوذ من الصحبة وهي الملازمة، وأما اصطلاحًا فله تعريفات عديدة، منها: الاستدلال بعدم الدليل على نفي الحكم أو بقاء ما هو ثابت بالدليل. وقيل: هو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول. وقيل: التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعا إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب. وله تعريفات أخرى. وينظر: المستصفى (ص: ١٦٠)، نهاية السول (٢٣٨/٢)، تخريج الفروع على الأصول (ص: ١٧٢).

(٢) للاستصحاب أنواع خمسة: استصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه، واستصحاب ما دل العقل والشرع على ثبوته واستمراره، واستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع، واستصحاب العموم إلى أن يرد دليل التخصيص. ذكر ابن القيم أنه لا خلاف في وجوب العمل بالاستصحاب فيما دل العقل=

عليه، ويتوقف جملة الشريعة عليه. وللنافي الاكتفاء به[1]؛ لأنه حكم.

وليس استصحاب حال الإجماع حجة؛ لقول بعض الفقهاء في رؤية المتيمم الماء؛ إذ لا إجماع مع الخلاف[2].

❋ ❋ ❋

= أو الشرع على ثبوته ـ وهو النوع الثالث ـ وكذلك لا خلاف في النوع الثاني، وبقي الخلاف في سائر الأنواع.

قال الآمدي: «اختلف فيه (أي: الاستصحاب) فذهب أكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كأبي الحسين البصري وغيره إلى بطلانه، ومن هؤلاء من جوز به الترجيح لا غير وذهب جماعة من أصحاب الشافعي كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم من المحققين إلى صحة الاحتجاج به. وهو المختار وسواء كان ذلك الاستصحاب لأمر وجودي أو عدمي أو عقلي أو شرعي وذلك لأن ما تحقق وجوده أو عدمه في حالة من الأحوال فإنه يستلزم ظن بقائه، والظن حجة متبعة في الشرعيات على ما سبق تحقيقه. وقال الرازي: «المختار عندنا أنه حجة، وهو قول المزني وأبي بكر الصيرفي من فقهائنا، خلافا للجمهور من الحنفية والمتكلمين». إعلام الموقعين (٣٤١/١) المحصول (١٠٩/٦)، الإحكام للآمدي (١٣٣/٤)، كشف الأسرار (٣٧٧/٣).

(١) فيكون حجة قوية في الدفع.

(٢) هذا النوع من الاستصحاب محل نزاع بين الفقهاء والأصوليين، ومثاله: المتيمم إذا رأى الماء بعد الشروع بالصلاة، فالإجماع منعقد على صحة شروعه بالصلاة، وأن صلاته صحيحة لو انتهت قبل رؤية الماء، فيستصحب حكم الصحة المجمع عليه حال عدم رؤية الماء إلى حال ما بعد الرؤية. فذهب فريق من العلماء منهم المزني والصيرفي وأبو عبد الله الرازي إلى أنه حجة. وذكر الزنجاني أنه مذهب الشافعي، وذهب فريق آخر منهم الغزالي وأبو الطيب الطبري وابن عقيل إلى أنه ليس بحجة، قال الغزالي: «لا حجة في استصحاب الاجماع في محل الخلاف خلافا لبعض الفقهاء». المستصفى (ص: ١٦٠)، وينظر: إعلام الموقعين (٣٤٣/١)، تخريج الفروع على الأصول (ص: ٢١).

[الاستحسان]

وقالت الحنفية: الاستحسان حجة، وشدد أصحابنا النكير عليهم فيه، وحاصله يرجع إلى تخصيص العلل[1]. قال أبو الحسين: هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ بوجه أقوى منه هو في حكم الطارئ[2].

---

(١) تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع كما أشار إليه الشيخ في الكتاب، وإنما سمي تخصيصا؛ لأن العلة وإن كانت معنى ولا عموم للمعنى حقيقة؛ لأنه في ذاته شيء واحد ولكنه باعتبار حلوله في محال متعددة يوصف بالعموم، فإخراج بعض المحال التي توجد فيها العلة عن تأثير العلة فيه، وقصر عمل العلة على الباقي يكون بمنزلة التخصيص، كما أن إخراج بعض أفراد العام عن تناول لفظ العام إياه وقصره على الباقي تخصيص. وأجمعوا على أن العلة متى ورد عليها نقض تبطل؛ لأن المنتقض لا يصلح أن يكون علة شرعية، واختلفوا في تخصيص العلة فقال القاضي الإمام أبو زيد والشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الرازي وأكثر أصحابنا العراقيين: إن تخصيص العلة المستنبطة جائز، وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل وعامة المعتزلة. وذهب مشايخ ديارنا قديما وحديثا إلى أنه لا يجوز، وهو أظهر قولي الشافعي وأكثر أصحابه.

هذا الاختلاف في العلة المستنبطة، فأما في العلة المنصوصة فاتفق القائلون بالجواز في المستنبطة على الجواز فيها، ومن لم يجوز التخصيص في المستنبطة فأكثرهم جوزه في المنصوصة، وبعضهم منعه في المنصوصة أيضا، وهو مختار عبد القاهر البغدادي وأبي إسحاق الإسفراييني. وقيل: إنه منقول عن الشافعي رحمه الله. كشف الأسرار للبزدوي (٤/٤٦).

(٢) الاستحسان في اللغة: من الحسن، وهو عد الشيء واعتقاده حسنًا. وعرفه أبو الحسن الكرخي من الحنفية بقوله: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص يقتضي هذا العدول، وعرفه الغزالي أنه: ما يستحسنه المجتهد بعقله، وعرفه الشاطبي: الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، وله تعريفات أخرى.

واختلف الأصوليون في الاستحسان اختلافًا كبيرًا فمن قائل: إنه تسعة أعشار العلم إلى قائل: من استحسن فقد شرَّع. وهو حجة عند أبي حنيفة وأخذ به المالكية. وفي كونه حجة عند أحمد قولان، وحقيقته أنه ترك قياس إلى قياس هو أقوى منه. ومقتضى كلام أحمد=

[قول الصحابي]

والأصح ـ وهو الجديد ـ أن قول الصحابي ليس بحجة[1]، وفاء بآية

= أن الاستحسان هو العدول عن موجب القياس إلى دليل هو أقوى منه.

وأما الشافعية فالمشهور عنهم أنهم لا يقولون به، بل شددوا النكير على من جعله حجة في استنباط الأحكام. قال الشافعي في باب إبطال الاستحسان: «وكل ما وصفت مع ما أنا ذاكر وساكت عنه اكتفاء بما ذكرت منه عما لم أذكر من حكم الله، ثم حكم رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثم حكم المسلمين دليل على أن لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكمًا أو مفتيًا أن يحكم، ولا أن يفتى إلا من جهة خبر لازم، وذلك الكتاب ثم السنة أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا. لا يجوز له أن يحكم ولا يفتى بالاستحسان؛ إذ لم يكن الاستحسان واجبًا ولا في واحد من هذه المعاني». الأم للشافعي (٧/٣١٣). وانظر: شرح مختصر الروضة (٣/٢٠٢)، الموافقات (٢/٥٣)، المستصفى (١/٣٣٩).

(١) اتفق الجمهور على أن أصحاب رسول الله لا ترد شهادتهم ولا يطعن في روايتهم إذا ثبتت، ولم يختلفوا في أن الصحابي إذا قال: من السنة كذا، أو قال: فيما ليس طريقه الرأي والاجتهاد فإنه في حكم المرفوع إلى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وإنما اختلفوا في قول الصحابي إذا نقل إلينا ثابتًا من فتوى أو قضاء في حادثة شرعية، لم يرد فيها نص من كتاب أو سنة ولم ينقل فيها إجماع؛ فهل يجب العمل به ويعد حجة في بناء الأحكام؟ لا خلاف بين العلماء في أن مذهب الصحابي ـ في مسائل الاجتهاد ـ ليس حجة على غيره من الصحابة، كذلك لا حجة في قول له ثبت رجوعه عنه، إنما الخلاف فيما إذا ورد عن الصحابي قول اجتهادي ولم يرد عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فهل قوله في هذا حجة أو لا؟ ذهب مالك وأحمد ـ في إحدى الروايتين عنه ـ إلى أنه حجة، وتقليده واجب يترك به القياس مطلقًا، وذهب الشافعي في الجديد إلى أنه ليس بحجة مطلقًا، ولا يجوز تقليده. وهذا هو الرواية الثانية عن الإمام أحمد، وذهب الحنفية إلى أنه حجة إذا كان مما لا يدرك بالرأي إذا خالف القياس، أو إذا كان مما يدرك بالرأي ولكنه اشتهر ولم يعرف له مخالف. انظر: الإحكام للآمدي (٢/٨١)، شرح العضد (٢/٢٨٧)، كشف الأسرار (٣/٢٢٣)، إعلام الموقعين (٤/١٢٠).

الاعتبار(١)، وبأيهم اقتديتم للعوام(٢)، أو في السيرة(٣).

[التفويض]

وتوقف الشافعي رضي الله عنه في جواز التفويض وهو: تفويض الفرع إلى رأي النبي عليه الصلاة والسلام أو العالِم(٤).

---

(١) وهي قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وقد أمر الله تعالى أولي الأبصار بالاعتبار ـ وهو الاجتهاد ـ وذلك ينافي التقليد الذي هو أخذ قول الغير بغير حجة، والأخذ بقول الصحابي عمل بقول الغير من غير دليل؛ فلا يجوز للمجتهد.

(٢) إشارة إلى حديث: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ، بِأَيِّهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ». وهو حديث ضعيف سيأتي تخريجه، يريد المصنف الرد على من استدل به على وجوب العمل بقول الصحابي؛ أن المقصود بالحديث العوام وليس المجتهدين إذ المجتهدون مأمورون بالاجتهاد ولا يقبل منهم التقليد. والحديث أخرجه ابن عبد البر في (جامع بيان العلم) (٢/٩٢٥)، وابن حزم في (الاحكام) (٦/٨٢)، وابن حجر في (تخريج أحاديث المختصر) (١/١٤٦)، قال ابن عبد البر: هذا إسناد لا تقوم به حجة؛ لأن الحارث بن غصين مجهول. وقال ابن حزم: هذه رواية ساقطة أبو سفيان ضعيف. وقال الحافظ: حديث غريب... وأخرجه ابن عبد البر من هذا الوجه وقال: هذا إسناد لا تقوم به حجة والحارث مجهول قلت: ـ أي الحافظ ـ الآفة فيه من الراوي عنه، وإلا فالحارث ذكره ابن حبان في الثقات وقال: روى عنه حسين الجعفي ا.هـ. وأخرجه عبد بن حميد في (المنتخب من المسند) [٧٨٣]، وابن عدي في (الكامل) (٢/٧٨٥ ـ ٧٨٦)، من طريق أخرى، وذكره ابن عبد البر في (جامع بيان العلم) معلقًا عن أبي شهاب وقال: وهذا إسناد لا يصح ولا يرويه عن نافع من يحتج به. وانظر التلخيص الحبير (٤/٣٦٢).

(٣) هذا رد آخر على الاستدلال بحديث «أصحابي كالنجوم...». وتقريره أن المقصود بالاقتداء الاقتداء بالسيرة والعمل لا بالآراء الفقهية.

(٤) اختلف الأصوليين في التفويض إلى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ، بأن يقال له: احكم برأيك، فإنك لا تحكم إلا بحق؛ هل يصح أم لا؟ قال الرازي في (المحصول): «اختلفوا في أنه هل=

[الأخذ بأقل ما قيل]

وذهب(١) إلى الأخذ ....

= يجوز أن يقول الله تعالى للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أو للعالم: أحكم، فإنك لا تحكم إلا بالصواب؟ فقطع بوقوعه مويس بن عمران من المعتزلة، وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه.

وتوقف الشافعي في امتناعه وجوازه، وهو المختار». ولا خلاف في جواز التفويض إلى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أو المجتهد، أن يحكم بما رآه بالنظر والاجتهاد، وإنما الخلاف في تفويض الحكم بما شاء المفوض، وكيف اتفق له.

واستدل من قال بالجواز: بأنه ليس بممتنع لذاته، والأصل عدم امتناعه لغيره. وهذا الدليل ساقط جدا، وتفويض من كان ذا علم، بأن يحكم بما أراد من غير تقييد بالنظر والاجتهاد، مع كون الأحكام الشرعية تختلف مسالكها، وتتباين طرائقها، ولا علم للعبد بما عند الله عز وجل فيها، ولا بما هو الحق الذي يريده من عباده، ولا ينبغي لمسلم أن يقول بجوازه، ولا يردد في بطلانه، فإن العالم الجامع لعلوم الاجتهاد، المتمكن من النظر والاستدلال، إذا بحث وفحص، وأعطى النظر حقه، فليس معه إلا مجرد الظن بأن ذلك الذي رجحه، وقاله هو الحق الذي طلبه الله عز وجل، فكيف يحل له أن يقول ما أراد، ويفعل ما اختار، من دون نظر واجتهاد، وكيف يجوز مثل ذلك على الله عز وجل، مع القطع: بأن هذا العالم الذي زعم الزاعم جواز تفويضه مكلف بالشريعة الإسلامية؛ لأنه واحد من أهلها، مأخوذ بما أخذوا به، مطلوب منه ما طلب منهم، فما الذي رفع عنه التكليف الذي كلف به غيره، وما الذي أخرجه مما كان فيه من الخطاب، بما كلف به، وهل هذه المقالة إلا مجرد جهل بحت، ومجازفة ظاهرة، وكيف يصح أن يقال بتفويض العبد، مع جهله بما في أحكام الله من المصالح، فإن من كان هكذا قد يقع اختياره على ما فيه مصلحة، وعلى ما لا مصلحة فيه. إرشاد الفحول (٢/٢٣٧)، الإحكام للآمدي (٤/١٧٠)، المحصول (٦/١٣٧) مختصر ابن الحاجب والعضد عليه (٢/٣٠١)، البحر المحيط (٤/٣٥٤)، شرح مختصر الروضة (٣/١٢٠).

(١) أي الشافعي. قال الرازي في (المحصول) (٦/١٥٤): «مذهب الشافعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه يجوز الاعتماد في إثبات الأحكام على الأخذ بأقل ما قيل». وقال السبكي: «ذهب إمامنا الشافعي

بالأقل[1] في دية اليهود[2] ....

رضوان الله تعالى عليه إلى أنه يجوز الاعتماد في إثبات الأحكام على الأخذ بأقل ما قيل، ووافقه القاضي أبو بكر والجمهور، وخالفه قوم». الإبهاج (١٧٥/٣). وقال الإسنوي: «الدليل الرابع من الأدلة المقبولة: الأخذ بأقل ما قيل، وقد اعتمد عليه الشافعي ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ـ في إثبات الحكم». نهاية السول (٢٤١/٢).

(١) الأخذ بأقل ما قيل أثبته الشافعي، والقاضي أبو بكر الباقلاني، قال القاضي عبد الوهاب: وحكى بعض الأصوليين إجماع أهل النظر عليه. قال ابن السمعاني: وحقيقته أن يختلف المختلفون في أمر على أقاويل، فيأخذ بأقلها إذا لم يدل على الزيادة دليل. وقال القفال الشاشي: هو أن يرد الفعل عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مبنيا لمجمل، ويحتاج إلى تحديده، فيصار إلى اقل ما يوجد، كما قال الشافعي في أقل الجزية إنه دينار. وقال ابن القطان: هو أن يختلف الصحابة في تقدير، فيذهب بعضهم إلى مائة مثلا، وبعضهم إلى خمسين، فإن كان ثَمَّ دلالة تعضد أحد القولين صير إليها، وإن لم يكن دلالة، فقد اختلف فيه أصحابنا، فمنهم من قال: يأخذ بأقل ما قيل. ويقول: إن هذا مذهب الشافعي؛ لأنه قال: إن دية اليهودي الثلث، وحكى اختلاف الصحابة فيه، وأن بعضهم قال بالمساواة، وبعضهم قال بالثلث فكان هذا أقلها.

وقسم ابن السمعاني المسألة إلى قسمين:

أحدهما: أن يكون ذلك فيما أصله البراءة، فإن كان الاختلاف في وجوب الحق وسقوطه كان سقوطه أولى؛ لموافقة براءة الذمة، ما لم يقم دليل الوجوب، وإن كان الاختلاف في قدره بعد الاتفاق على وجوبه، كدية الذمي إذا وجبت على قاتله، فهل يكون الأخذ بأقله دليلا؟ اختلف أصحاب الشافعي فيه.

القسم الثاني: أن يكون مما هو ثابت في الذمة، كالجمعة الثابت فرضها مع اختلاف العلماء في عدد انعقادها، فلا يكون الأخذ بالأقل دليلا لارتهان الذمة بها، فلا تبرأ الذمة بالشك. إرشاد الفحول (١٨٩/٢).

(٢) اختلف العلماء في دية اليهودي فمنهم من قال: بمساواتها لدية المسلم، ومنهم من قال: هي نصف دية المسلم، ومنهم من قال: هي الثلث منها، فالشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أخذ بالأقل». المحصول (١٥٥/٦). وانظر الإبهاج (١٧٥/٣).

للإجماع عليه[١]، والزائد منفي بالأصل[٢]؛ إذ لا دليل عليه.

وقد استدل بعض الفقهاء بعدم الدليل على عدم المدلول[٣] سيما بعد الفحص من المجتهد، فيقال: لا نص ولا نقل ولا إجماع للخلاف، ولا قياس للفرق بينه وبين أصل الخصم. ومجادلو زماننا بالقياس على أصل مجهول، ونقضوا أيضًا به.

فَصْلٌ
[الاستدلال]

الدليل اليقينيُّ يتركب من المقدمات اليقينية[٤]، وأما الأمارات الجدلية فقد يتركب من المشهورات ومسلمات الخصم[٥]، وقد تُرَكَّب الوعظيات؛ لإقناع

(١) وذلك أنا لو قدرنا أن الأمة انقسمت إلى أربعة أقسام أحدها يوجب في اليهودي، مثل دية المسلم، وثانيها يوجب النصف، وثالثها يوجب الثلث، كان القول بوجوب الثلث قولا لكل الأمة؛ لأن من أوجب كل دية المسلم فقد أوجب الثلث، ومن أوجب نصفها فقد أوجب الثلث أيضًا، ومن أوجب الثلث فقد قال بذلك فيكون إيجاب الثلث قولًا قال به كل الأمة؛ فيكون حجة. باختصار من (المحصول) (١٤٦/٦).

(٢) أي: البراءة الأصلية.

(٣) وهو قولهم: كل ما عدم فيه دليل يجب نفيه، وهو غير سديد؛ لأن عدم الظفر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا على عدم المدلول. انظر فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (١٧٩/٢).

(٤) الدليل اليقيني، وقد يسمى: (البرهان) يتألف من مقدمات اليقينية، وهي حقائق ثابتة تقتضي حصول معرفة الأشياء على ما هي عليه. انظر التحرير والتنوير (٣٣٢/١٤).

(٥) وأما الجدل فيورد في المناظرات والحجاج من الأدّلة المسلّمة بين المتحاجَيْن، أو من الأدّلة المشهورة، فأطلق اسم الجدل على الاستدلال الذي يروج في خصوص المجادلة ولا يلتحق بمرتبة الحكمة. وقد يكون مما يُقبل مثله في الموعظة لو ألقي في غير حال=

العوام من الظنيات(١)، وأما صورة الدليل فاستدل بالعام على الخاص فهو القياس في مصطلح المنطقيين(٢).

وصوره خمس:

[الأول]: إذا اندرج شيء تحت شيء فأي حكم ثبت لكل الثاني ثبت للأول، نحو: كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام؛ فكل نبيذ حرام.

الثاني: إذا ثبت حكم لشيء وانتفى عن شيء فهما متغايران، نحو: ولوغ الكلب واجب الغَسل، ولا شيء من الطاهر بواجب الغَسل؛ فالولوغ ليس بطاهر.

الثالث: كل سرقة يقطع فيه، وبعض السرقة نبش؛ بعض ما يقطع فيه النبش.

الرابع: إذا لزم شيء شيئًا كالحيوانية للإنسانية(٣)؛ لزم من وجود الملزوم وجود اللازم(٤)، ومن عدم اللازم عدم الملزوم(٥)؛ إذ نقيض الأعم أخص من

= المجادلة. وسمّاه حكماء الإسلام جدلًا تقريبًا للمعنى الذي يطلق عليه في اللغة اليونانية. انظر التحرير والتنوير (١٤/٣٣٢).

(١) الموعظة تتألف من مقدّمات ظنّية؛ لأنها مراعى فيها ما يغلب عند أهل العقول المعتادة. وكفى بالمقبولات العادية موعظة. ومثالها من القرآن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [سورة النساء: ٢٢] فقوله: ﴿وَمَقْتًا﴾ أشار إلى أنّهم كانوا إذا فعلوه في الجاهلية يُسمونه: (نكاح المَقت)، فأجري عليه هذا الوصف؛ لأنه مُقنع بأنه فاحشة، فهو (استدلال خطابي). انظر التحرير والتنوير (١٤/٣٣٢).

(٢) قد يُستدلّ بالعام على الخاص، أو بالخاصّ على العام، أو بأحد الخاصين على الآخر. والأول هو القياس الشمولي، والثاني هو الاستقراء، والثالث هو التمثيل. وسيأتي كل ذلك.

(٣) هذا من باب تعريف الإنسان بالحيوان الناطق، ويقصد بالحيوانية هنا: الكائن الحي.

(٤) وفي المثال الذي معنا يلزم من وجود الإنسانية وجود الحيوانية.

(٥) أي: عدم الإنسانية عند عدم الحيوانية.

نقيض الأخص[1]، ولا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم[2]، ولا من عدم الملزوم عدم اللازم[3]؛ لجواز أعميَّة اللازم، فإن تساويا[4] فيتلازمان، فيلزم الأربع[5].

الخامس: إذا تنافى شيئان كالزوجية والفردية؛ لزم من وجود أيهما كان عدم الآخر، وبالعكس[6].

[برهان العلة وبرهان الدلالة]

ثم اعلم أن الاستدلال بالعلة على المعلول برهان علة، كبمماسة[7] النار على الإحراق، وبالمعلول على العلة كبالإحراق على المماسة.

أو من أحد المعلولين على الآخر كبالإشراق على الإحراق برهان دلالة[8].

---

(١) الأعم هو الحيوانية، والأخص الإنسانية، فكل إنسان حيوان ولا عكس، فقد لا يكون إنسانًا ويكون حيوانًا.

(٢) أي: لا يلزم من وجود الحيوانية وجود الإنسانية، فقد يكون حيوانًا غير إنسان.

(٣) أي: ولا يلزم من عدم الإنسانية عدم الحيوانية.

(٤) بأن لم يكن أحدهما أعم من الآخر.

(٥) أي: يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم، ومن عدمه عدمه، ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن عدمه عدمه.

(٦) فيلزم من وجود الزوج عدم الفرد والعكس صحيح وكذلك النقيضان.

(٧) أي: كالاستدلال بمماسة.

(٨) الفرق بين برهاني العلة والدلالة أن (برهان العلة) يكون الحد الأوسط فيه هو علة الحكم، ويكون (برهان الدلالة) معلولًا ومسببًا، والعلة والمعلول متلازمان. كالمثال الذي ذكره ومثال آخر: قياس العلة أن يستدل على شبع زيد بأكله، وقياس الدلالة أن يستدل على أكله بشبعه.

[الاستقراء]

وإن استدل بالخاص على العام فاستقراء، ويفيد الظن فقط[1]، كما يقال: الفرائض لا تؤدى على الراحلة، أو لا تؤدى عليها الصلوات الخمس، والوتر تؤدى عليها؛ فليس بفرض.

[التمثيل أو القياس الأصولي]

وإن استدل بأحد النوعين على الآخر فتمثيل، وهو القياس في مصطلحنا[2].

---

(١) الاستقراء ينقسم إلى قسمين تام وناقص، فالتام: هو تتبع جميع جزئيات أمر كلي، وهو قطعي عند الأكثر. وعرفوه بأنه إثبات حكم في جزئي لثبوته في الكلي، نحو: كل جسم متحيز. فإنا استقرأنا جميع جزئيات الجسم فوجدناها منحصرة في الجماد والنبات والحيوان، وكل من ذلك متحيز فقد أفاد هذا الاستقراء الحكم يقينًا في كلي، وهو الجسم الذي هو مشترك بين الجزئيات. فكل جزئي من ذلك الكلي يحكم عليه بما حكم به على الكلي.
النوع الثاني: استقراء ناقص، بأن يكون الاستقراء بأكثر الجزئيات لإثبات الحكم الكلي المشترك بين جميع الجزئيات، بشرط أن لا تتبين العلة المؤثرة في الحكم ويسمى هذا عند الفقهاء إلحاق الفرد بالأعم الأغلب، وهو ظني ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات. فكلما كان الاستقراء في أكثر كان أقوى ظنًا. فالاستقراء الناقص هو: ما لا يكون فيه حصر الكلي في جزئياته، بأن لا يكون فيه تتبع لجميع جزئيات الكلي وهو المراد عند الأصوليين، والأول هو المراد عند المناطقة، وعرف الإمام الرازي الاستقراء الناقص فقال: «الاستقراء المظنون هو إثبات حكم في كلي، لثبوته في بعض جزئياته». المحصول (٥/٧١) وانظر: شرح الكوكب المنير (٤/٤١٨)، تقريرات الشربيني على جمع الجوامع (٢/٣٤٥)، مناهج العقول (٣/١٦٠)، أثر الأدلة المختلف فيها (ص: ٦٤٨)، المحلي والبناني على جمع الجوامع (٢/٢٤٥).

(٢) أي: الأصوليين، وذلك كقياس النبيذ على الخمر وقياس الذرة على البر ونحوها مما يعد استلالًا بأحد النوعين على الآخر.

فَصْلٌ

[فوائد في المناظرة والجدل]

اعلم أنه لا يجوز إبهام السؤال، نحو: ما تقول في مسألة الربا؟ لكثرة مسائلة. اللهم إلا إذا أغنى الشهرة عن التصريح.

والقياس أن لا يلزم السائلَ الجزئي على مقتضى مذهبِ ذي مذهبٍ؛ لأنه مسترشد ولكن أصلح عليه ضمًا لنشر الجدال.

والصحيح أنه يجوز للمسؤول في الجواب الفرضُ في بعض موارد السؤال، أو في غيره إذا اتحد مبنى المسألتين والخلاف فيهما.

ولا بد في المناظرة من تلخيص محل النزاع، ثم منع المقدمات ممانعة ومطالبة، والاستدلال على ضد المدعى بعد تسليم المقدمات معارضته، فالرجوع إلى الاعتراض بعد المعارضة رجوع فيما سُلِّم؛ فلا يحسن.

ثم الاستدلال إما بالكتاب فلا يجب فيها إلا ببيان وجه الدلالة، والاعتراض[1] بالإجمال والتأويل والنسخ والمعارضة، والجواب[2] بإبطال ذلك بما يليق بكل واحد من الوجوه العامة والخاصة بفقه المسألة. والسيف بالضارب[3].

وإذا عورض فعلى المستدِل إبطال المعارِض؛ ليسلم دليله أو الترجيح.

---

(١) أي: على الاستدلال بالكتاب من قبل الخصم.

(٢) أي: والجواب على الخصم إن اعترض بمثل ما مر.

(٣) هذا تمثيل لقوة دليل المناظر ورده على الخصم، فإن قوة السيف بالضارب لا بالسيف نفسه.

أو بالسنة[1] والاعتراض بحاله[2] وعلى المستدل العنعنة، أو الإسناد إلى كتاب موثوق به من كتب الحديث لا الفقه.

وإن استدل بالمفهوم فاعتراض بإبداء وجهٍ آخر للتخصيص.

أو بالإجماع ـ ومر طرف منه ـ وقلما يستدل بالإجماع المتفق عليه في مسائل الخلاف، أو بالقياس ـ وقد مر ـ. وقد يعترض عليه بالاستفسار، وذلك في المجمل لا في المتداول شرعًا أو عرفًا، فإنه نعت[3]، وجوابه بمنع الإجمال أو البيان.

ولا تقبل العليَّة إلا بما يحتمل[4].

وتطلق العلة على:

الموجب والداعي، كالفقر للإرفاق[5]،

والعلامةِ مناسبة كالردة للقتل، أو غير مناسبة كالحدث.

والسببِ في مقابل المباشر كحلِّ قيد عبد آبق[6].

(١) أي: الاستدلال بالسنة، وهو معطوف على قوله: ثم الاستدلال إما بالكتاب.

(٢) أي: بحال الحديث من ضعف وسقم، أو حال الراوي.

(٣) هكذا ورد في (المخطوط)، ولعله: «تعنت».

(٤) فلا يقبل التعليل بما لا وجه له، كأن يقال: علة حرمة الخمر أنه سائل. وهذا الأمر بحثه الأصوليون تحت عنوان تحقيق المناط الذي هو إلغاء بعض الأوصاف التي أضاف الشارع الحكم إليها؛ لعدم صلاحيتها للاعتبار في العلة، قال في (مختصر الروضة): «أو بإضافة العلية إلى بعض الأوصاف المقارنة للحكم عند صدوره من الشارع، وإلغاء ما عداها عن درجة الاعتبار، كجعل علة وجوب كفارة رمضان وقاع مكلف». شرح مختصر الروضة (٣/٢٣٧).

(٥) يعني أن الفقر من الأمور التي تستدعي الرفق بصاحبه.

(٦) فمن حل القيد ليس مباشرًا.

وعلى علَّةِ العلة كالرمي[1].

وعلى العلة عند تخلف الأثر، كاليمين قبل الحنث.

وعلى العلة الموجبة كالبيع.

والشرط: ما يلزم من عدمه عدم الحكم، ولا يلزم من وجوده وجوده[2]، كالوضوء[3].

وركن الشيء: جزؤه.

والتقدير: إعطاء المعدوم حكم الموجود وبالعكس[4].

وكثيرًا ما يقول مناظروا زماننا ـ في دعوى إرادة صورة من نص: جواز الإرادة علة للإرادة ـ بالدوران[5].

ويقال: المعنى المشترك بين موارد اللفظ هو مسمى اللفظ، حذرًا عن الاشتراك والمجاز.

---

(١) فالرمي علة الإصابة، والإصابة علة لزهوق النفس الذي هو القتل؛ فالرمي هو علة علة القتل.

(٢) أي: لا يلزم من عدم الشرط عدم الحكم، وكذلك لا يلزم وجوده. قال القرافي في تعريف الشرط: «فقال القرافي: هو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم لذاته». شرح تنقيح الفصول (ص: ٢٦٢). وإضافة «لذاته» احتراز من وجود سبب أو مانع مرافق لوجود الشرط أو عدمه.

(٣) فيلزم من عدم الوضوء عدم صحة الصلاة، ولا يلزم من وجود الوضوء صحة الصلاة ولا عدمها.

(٤) وللتقدير معان أخرى عند الفقهاء والأصوليين، منها: إعطاء الموجود حكم المعدوم. ومنها: إعطاء المتأخر حكم المتقدم. ومنها: إعطاء الآثار والصفات حكم الأعيان والموجودات. انظر قواعد الأحكام (١١٢/٢).

(٥) الدوران عند الأصوليين هو وجود الحكم بوجود الوصف، وعدمه بعدمه.

والاستواء في الحكم أمارة استواء في العلة، والاختلاف للاختلاف.

ثم لا يجوز لأحد التمسك بخلاف مذهبه كالحنفي بالمفهوم[1]، وإذا استدل بأصل مختلف فيه بينهما [كالشافعي][2] بالمفهوم جاز منازعته فيه[3]، وله إثباته وليس بانتقال مذموم فلا يجوز الانتقال عن دليل حتى يتم.

[آداب المناظرة]

وليحترز في المناظرة عن سوء الأدب، وما لا يتعلق بها، وما يلزمه الرجوع عنه، وليحسن النية، وليبدأ وليختم بحمد الله جل ذكره، والصلاة على محمد وآله أجمعين.

* * *

وقع الفراغ منه بحمد الله ومنه في الثالث والعشرين من صفر ختم بالخير لسنة إحدى عشرة وسبعمائة

رحم الله من نظر فيه ودعا لكاتبه

غدا الجسم مني يا أميمة ذا بلا ... وأصبحت من فرط الصبابة ذابلا

فهلا رحمتم سائلًا ظل دمعه ... على خده من شدة الوجد سائلا؟

** ** **

(١) أي: لا يجوز لحنفي أن يستدل بمفهوم المخالفة؛ لأنهم لا يستدلون به بل يعدونه من الأدلة الفاسدة.

(٢) المثبت في (ش) [ب: ١٦]: «كالشفعوي».

(٣) أي الاستدلال به عليه من باب المناظرة، وإن كان هو لا يعده دليلًا.

المراجع والمصادر

١ ـ أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، صديق بن حسن القنوجي، طبع: دار الكتب العلمية، بيروت، [١٩٧٨]، تحقيق: عبد الجبار زكار.

٢ ـ الإبهاج في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تأليف: علي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة: ١، [١٤٠٤هـ]، تحقيق: جماعة من العلماء.

٣ ـ أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن، مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، [١٩٩٨م].

٤ ـ الإحكام في أصول الأحكام، تأليف الامام العلامة علي بن محمد الآمدي، علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، الطبعة: ٢، [١٤٠٢هـ].

٥ ـ الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، [١٤٠٤هـ].

٦ ـ إحياء علوم الدين، للإمام محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار المعرفة ـ بيروت.

٧ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: أحمد عزو عناية، دمشق، كفر بطنا، طبع: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى [١٤١٩هـ].

٨ ـ الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، طبع: دار الفكر، مدينة النشر: بيروت، الطبعة الثانية، تحقيق: سمير جابر.

٩ ـ الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، دار المعرفة ـ بيروت، [١٣٩٣هـ].

١٠ ـ الأنساب، للإمام أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، مركز الخدمات والابحاث الثقافية، الجزء الأوَّل: طبع دار الجنان الطبعة الأولى [١٤٠٨هـ]. بيروت، لبنان.

١١ ـ الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، تحقيق: الشيخ بهيج غزاوي، الناشر: دار إحياء العلوم، بيروت، [١٤١٩هـ].

١٢ ـ البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، قام بتحريره الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، وراجعه الدكتور عمر سليمان الأشقر، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت [١٤١٣ هـ].

١٣ ـ البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، لابن الملقن سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع ـ الرياض ـ السعودية، الطبعة: ١، [١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م].

١٤ ـ البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي، طبع دار الوفاء، مدينة المنصورة، مصر، [١٤١٨]، الطبعة الرابعة، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب.

١٥ ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للسيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبع المكتبة العصرية، لبنان، صيدا.

١٦ ـ تاج العروس من جواهر القاموس، المؤلف: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

١٧ ـ تاريخ ابن الوردي، زين الدين عمر بن مظفر الشهير بابن الوردي، طبع دار الكتب العلمية، [١٤١٧هـ]، لبنان، بيروت.

١٨ ـ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، طبع: دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت [١٤٠٧هـ]، الطبعة: الأولى. تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري.

١٩ ـ التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، [١٤٠٣هـ].

٢٠ ـ تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، لقطب الدين محمود بن محمد الرازي (٦٦٦ هـ)، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة. وكذلك تحرير القواعد المنطقية مع حاشية الشريف الجرجاني، طبعة مصطفى البابي الحلبي [١٣٥٢هـ].

٢١ ـ تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، جمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، دار النشر: دار ابن خزيمة، الرياض، [١٤١٤هـ]، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد.

٢٢ ـ تذكرة الحفاظ، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دراسة وتحقيق: زكريا عميرات، طبع: دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى [١٤١٩هـ].

٢٣ ـ تفسير ابن عرفة المالكي، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، دار النشر: مركز البحوث بالكلية الزيتونية، تونس [١٩٨٦م]، الطبعة الأولى، تحقيق: د. حسن المناعي.

٢٤ ـ تفسير ابن عطية (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، للقاضي أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان [١٤١٣ هـ].

٢٥ ـ تفسير الآلوسي (روح المعاني) في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الألوسي أبو الفضل، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، مدينة النشر: بيروت.

٢٦ ـ تفسير البيضاوي، لناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، طبع دار الفكر، مدينة النشر: بيروت، [١٤١٦]، تحقيق: عبد القادر عرفات العشا حسونة.

٢٧ ـ تفسير القاسمي المسمَّى: (محاسن التأويل)، محمد جمال الدين القاسمي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان [١٤١٥ هـ].

٢٨ ـ تفسير النيسابوري (غرائب القرآن ورغائب الفرقان)، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت [١٤١٦هـ]، تحقيق: الشيخ زكريا عميران.

٢٩ ـ التقرير والتحبير، محمد بن محمد ابن أمير الحاج الحنبلي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: ١، [١٤١٩هـ/١٩٩٩م].

٣٠ ـ التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، الطبعة: ١، [١٤١٩هـ. ١٩٨٩م].

٣١ ـ التلخيص في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق: عبد الله النبالي وبشير أحمد العمري، طبع دار البشائر الإسلامية، بيروت [١٤١٧هـ].

٣٢ ـ التلويح على التوضيح، لسعد الدين بن عمر التفتازاني، الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية، للخشاب بمصر [١٣٢٢ هـ] وطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالقاهرة سنة [١٣٧٧ هـ].

٣٣ ـ التوقيف على مهمات التعاريف، لمحمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، الطبعة: ٣، [١٤١٠هـ].

٣٤ ـ تيسير التحرير، محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار الفكر ـ بيروت.

٣٥ ـ جمهرة أنساب العرب، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، طبع: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان [١٤٢٤هـ].

٣٦ ـ الجنى الداني في حروف المعاني، الحسن بن قاسم المرادي، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى [١٤١٣ هـ].

٣٧ ـ حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي، على متن جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب السبكي، للعلامة عبد الرحمن بن جاد الله البناني، طبع دار إحياء الكتب العربية، لعيسى البابي الحلبي، بالقاهرة.

٣٨ ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفه الدسوقي، تحقيق: محمد عليش، الناشر: دار الفكر، مكان النشر: بيروت.

٣٩ ـ حاشية الشيخ محمد عليش على شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري على إيساغوجي، مطبعة النيل، القاهرة [١٣٢٩هـ].

٤٠ ـ حاشية العدوي على الخرشي، علي العدوي، المطبعة الأميرية ببولاق [١٣١٧هـ].

٤١ ـ الحدود في الأصول، للباجي، تحقيق: د. نزيه حماد، طبع بيروت [١٣٩٢هـ].

٤٢ ـ حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، للسيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبع: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، الطبعة الأولى [١٣٨٧هـ].

٤٣ ـ خزانة الأدب وغاية الأرب، تقي الدين أبي بكر علي بن عبد الله الحموي الأزراري، طبع: دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى [١٩٨٧]، تحقيق: عصام شعيتو.

٤٤ ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي،

تحقيق: محمد نبيل طريفي، إميل بديع اليعقوب، طبع: دار الكتب العلمية، [١٩٩٨م]، بيروت.

٤٥ ـ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، للحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية، [١٣٩٢هـ] حيدر اباد، الهند.

٤٦ ـ دلائل الإعجاز، لأبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، طبع: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى [١٩٩٥]، تحقيق: د. محمد التنجي.

٤٧ ـ الرد الوافر، لمحمد بن أبي بكر بن ناصر الدين الدمشقي، طبع: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى [١٣٩٣]، تحقيق: زهير الشاويش.

٤٨ ـ رسائل ابن حزم الأندلسي، لابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، طبع: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة: (١ ـ ٢)، [١٩٨٠، ١٩٨٧، ١٩٨١، ١٩٨٣].

٤٩ ـ الرسالة، لأبي عبد الله محمد بن إدريس القرشي المطلبي، الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، طبع: مكتبه الحلبي، مصر، الطبعة الأولى [١٣٥٨هـ].

٥٠ ـ رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، لبنان، بيروت، الطبعة: ١، [١٤١٩ هـ].

٥١ ـ روضة الناظر وجنة المناظر، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، طبع: جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الثانية [١٣٩٩]، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد.

٥٢ ـ زهر الآداب وثمر الألباب، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، طبع دار الكتب العلمية، بيروت [١٤١٧هـ]، الطبعة الأولى، تحقيق: د يوسف على طويل.

٥٣ ـ سنن ابن ماجة، لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، للطباعة والنشر والتوزيع.

٥٤ ـ سنن الدارقطني للإمام الحافظ على بن عمر الدارقطني، علق عليه وخرج أحاديثه: مجدي بن منصور بن سيد الشورى، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان.

٥٥ ـ السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، الطبعة: ١، [١٣٤٤ هـ].

٥٦ ـ شرح البدخشي (مناهج العقول) للإمام محمد بن الحسن البدخشي، ومعه شرح الإسنوي (نهاية السول) للإمام جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، وكلاهما على منهاج الوصول في علم الأصول، للقاضي البيضاوي، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى [١٤٠٥ هـ].

٥٧ ـ شرح الدماميني على مغني اللبيب، منشور مع حاشية الشمني، نشر المطبعة البهية بمصر.

٥٨ ـ شرح السلم مع شرحه (إيضاح المبهم) للأخضري عبد الرحمن بن محمد النيطوسي المغربي المالكي (٩٨٣هـ)، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة [١٣٦٧ هـ]، وكذلك [١٣٥٥هـ].

٥٩ ـ شرح الشيخ درويش القويسني على متن السلم في علم المنطق، للعلَّامة الشيخ عبد الرحمن الأخضري، وعليها بعض تقارير لحضرة الشيخ عمر الدوري الشافعي، النسخة الأصلية، وقد بيع الكتاب في مكتبة دار الأمان، (٤) زنقة المامونية، الرباط، المغرب.

٦٠ ـ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، طبع مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، سنة [١٣٩٣هـ].

٦١ ـ شرح العقائد النسفية، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة [١٣٢١هـ].

٦٢ ـ شرح الكوكب المنير، تأليف: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة: ٢، [١٤١٨هـ].

٦٣ ـ شرح المحلي على جمع الجوامع، مطبوع على هامش حاشية البناني، طبع عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

٦٤ ـ شرح المعلقات السبع، تأليف: الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزني، طبع: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى [١٤٢٣هـ].

٦٥ ـ شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، طبع: دار المعارف النعمانية، [١٤٠١هـ]، باكستان.

٦٦ ـ شرح تنقيح الفصول، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة: ٢ [١٤١٤هـ].

٦٧ ـ شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: ١، [١٤٠٧ هـ].

٦٨ ـ شرح مغني اللبيب، الدكتور عبد اللطيف محمد الخطيب، طبع المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، السلسلة التراثية (٢١)، الكويت، الطبعة الأولى [١٤٢١ هـ].

٦٩ ـ شروح تلخيص المفتاح، وهي مختصر العلامة سعد الدين التفتازاني على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني، ومواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب المغربي، وعروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين السبكي، طبع دار السرور، بيروت، لبنان.

٧٠ ـ الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية، مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، طبع دار الفرقان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى [١٤٠٤]، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف.

٧١ ـ صبح الأعشى في صناعة الإنشا، أحمد بن علي القلقشندي، طبع دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى [١٩٨٧]، تحقيق: د. يوسف علي طويل.

٧٢ ـ الطالع السعيد الجامع لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد، لأبي الفضل كمال الدين الأدفوي، طبع في القاهرة سنة (١٩٩٦م).

٧٣ ـ طبقات الشافعية الكبرى، للإمام العلامة تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، طبع: هجر للطباعة والنشر والتوزيع [١٤١٣هـ]، الطبعة الثانية، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو.

٧٤ ـ طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة، لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، طبع عالم الكتب، بيروت [١٤٠٧هـ]. الطبعة الأولى، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان.

٧٥ ـ طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الثانية [١٤٢٢ هـ].

٧٦ ـ غاية الوصول في شرح لب الأصول، لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، طبعة قديمة.

٧٧ ـ الغنية في أصول الدين، لأبي سعيد عبد الرحمن بن محمد، طبع مؤسسة الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى [١٩٨٧]، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر.

٧٨ ـ الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش)، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، تحقيق: خليل المنصور، طبع دار الكتب العلمية، بيروت [١٤١٨هـ].

٧٩ ـ فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، لعبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، تحقيق: إحسان عباس، طبع دار الغرب الإسلامي، بيروت (ص. ب: ١١٣/٥٧٨٧)، الطبعة: ٢، [١٩٨٢].

٨٠ ـ الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: عبد الرحمن يحيى المعلمي، المكتب الإسلامي ـ بيروت، الطبعة: ٣، [١٤٠٧هـ].

٨١ ـ فوات الوفيات، محمد بن شاكر الكتبي، تحقيق: إحسان عباس، طبع: دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى. الجزء: ١ [١٩٧٣]، الجزء: ٢ [١٩٧٤]، الجزء: ٣ [١٩٧٤]، الجزء: ٤ [١٩٧٤].

٨٢ ـ فواتح الرحموت للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري شرح مسلم الثبوت، للعلامة محب الله عبد الشكور، المطبعة الأميرية، القاهرة [١٣٥٦هـ].

٨٣ ـ قواطع الأدلة في الأصول، لأبى المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعانى، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٨٤ ـ كتاب المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، طبع دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى [١٩٩٧]، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة.

٨٥ ـ كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، لأبي محمد بن الطيب بن جعفر بن القاسم أبو بكر الباقلاني، طبع مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى [١٩٨٧]، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر.

٨٦ ـ كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، طبع دار الفكر [١٤٠٢هـ]، بيروت.

٨٧ ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للزمخشري، طبع: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: عبد الرزاق المهدي.

٨٨ ـ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، [١٤١٨هـ].

٨٩ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبدالله القسطنطيني الرومي الحنفي، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، [١٤١٣].

٩٠ ـ كنز الوصول إلى معرفة الأصول، علي بن محمد البزدوي الحنفيى، مطبعة جاويد بريس ـ كراتشي.

٩١ ـ لباب الآداب، لأبي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري، طبع دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت [١٤١٧هـ]، تحقيق: أحمد حسن لبج.

٩٢ ـ اللباب في تهذيب الأنساب، لأبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري، طبع دار صادر، سنة النشر [١٤٠٠هـ]، بيروت.

٩٣ ـ لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر ـ بيروت.

٩٤ ـ اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، [١٤٠٥هـ]. الطبعة الأولى.

٩٥ ـ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الموصلي، طبع المكتبة العصرية، مدينة النشر: بيروت، [١٩٩٥]، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

٩٦ ـ مجلة المنار (كاملة ٣٥ مجلدًا)، محمد رشيد بن علي رضا، وغيره من كتاب المجلة، [رقم الجزء هو رقم المجلد، ورقم الصفحة هي التي يبدأ عندها المقال في المجلد المطبوع].

٩٧ ـ المحبر، محمد بن حبيب البغدادي، مطبعة الدائرة [١٣٦١هـ] في زمن صاحب الجلالة المعان ملكنا المعظم مير عثمان علي خان سلطان العلوم.

٩٨ ـ المحصول في أصول الفقه، القاضي أبو بكر بن العربي المعافري المالكي،

طبع دار البيارق، الأردن، الطبعة الأولى [١٤٢٠هـ]، تحقيق: حسين علي اليدرين.

٩٩ ـ المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى [١٤٠٠]، تحقيق: طه جابر فياض العلواني.

١٠٠ ـ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد القادر بن بدران الدمشقي، طبع: مؤسسة الرسالة، مدينة النشر: بيروت، [١٤٠١]، الطبعة الثانية، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي.

١٠١ ـ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد القادر بن بدران الدمشقي، تحقيق: محمد أمين ضناوي

١٠٢ ـ المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، طبع: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى [١٩٩٨]، تحقيق: فؤاد علي منصور.

١٠٣ ـ المستصفى في علم الاصول، تأليف الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، طبعه وصححه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان

١٠٤ ـ المسودة في أصول الفقه، تأليف: آل تيمية، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي.

١٠٥ ـ المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين، طبع: دار الكتب العلمية، بيروت، [١٤٠٣]، الطبعة الأولى، تحقيق: خليل الميس.

١٠٦ ـ معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله، طبع: دار الفكر، بيروت.

١٠٧ ـ معجم المؤلفات الأصولية الشافعية المبثوثة في كشف الظنون وإيضاح المكنون وهدية العارفين، تأليف: ترحيب بن ربيعان الدوسري، طبع: الجامعة الإسلامية

بالمدينة المنورة، السنة السادسة والثلاثون، العدد (١١٢)، [١٤٢٤هـ].

١٠٨ ـ المعجم المختص بالمحدثين، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله، تحقيق: د. محمد الحبيب الهيلة، طبع مكتبة الصديق، طبع [١٤٠٨]، الطائف.

١٠٩ ـ معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، تأليف: عمر رضا كحاله، دار العلم للملايين، بيروت [١٣٨٨هـ].

١١٠ ـ معيار العلم في فنّ المنطق، لأبي حامد الغزالي. دار الأندلس بلبنان.

١١١ ـ المعين في طبقات المحدثين، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله، طبع: دار الفرقان، عمان، الأردن [١٤٠٤]، الطبعة الأولى، تحقيق: د. همام عبد الرحيم سعيد.

١١٢ ـ المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، للإمام عبد الرحمن السَّخاوي، دار الكتاب العربي.

١١٣ ـ مقدِّمة في أصول التفسير، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، طبع دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، [١٤٩٠هـ].

١١٤ ـ المنثور في القواعد، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله، طبع: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية [١٤٠٥]، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود.

١١٥ ـ المنخول من تعليقات الأصول للإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو، الطبعة: ٣، [١٤١٩هـ ١٩٩٨م]، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، دار الفكر دمشق ـ سورية.

١١٦ ـ الموافقات في أصول الفقه، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

١١٧ ـ الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة: [من ١٤٠٤إلى ١٤٢٧هـ]، الأجزاء (١ ـ ٢٣)، الطبعة الثانية: دار السلاسل، الكويت، الأجزاء (٢٤ ـ ٣٨)، الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة، مصر، الأجزاء (٣٩ ـ ٤٥)، الطبعة الثانية، طبع الوزارة.

١١٨ ـ النكت على مقدمة ابن الصلاح، بدر الدين أبي عبد الله محمد بن جمال الدين عبد الله بن بهادر، طبع: أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى [١٤١٩هـ]، تحقيق: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج.

١١٩ ـ نهاية الأرب في فنون الأدب، لشهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان [١٤٢٤ هـ]، الطبعة الأولى، تحقيق: مفيد قمحية وجماعة.

١٢٠ ـ نهاية السول شرح منهاج الوصول، الإمام جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، طبع: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: [١٤٢٠هـ].

** ** **

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

التعريف بالمحققين

١ ـ الدكتور عبد القادر محمد المعتصم دهمان:

باحث في إدارة الفروانية وزارة الأوقاف دولة الكويت. من مواليد مدينة حمص [١٩٧٢م] في سوريا. حاصل على شهادة الدكتوراه بعد مناقشة رسالة بعنوان: (أساليب الخطاب في القرآن الكريم)، دراسة تحليلية شاملة لأساليب الخطاب والطلب في القرآن الكريم. عمل إمامًا وخطيبًا ومدرِّسًا في (سوريا)، وكذلك في (الكويت) ولا يزال. ومُوَجِّهًا فنيًّا في المراقبة الثَّقافية في وزارة الأوقاف إدارة مساجد محافظة (الفروانيَّة)، ثمَّ باحثًا شرعيًّا وإمامًا وخطيبًا في محافظة (الفروانيَّة) ولا يزال. المؤلفات: ١ ـ الإرشادات المنهجية إلى تفسير الآيات الكونية. ٢ ـ أساليب الخطاب في القرآن، تحت الطبع في وزارة الأوقاف في الكويت. ٣ ـ وسائل الإقناع في القرآن، وأبحاث متفرقة في إدارة الفروانية. ومجموعة من الأعمال مشتركة مع فضيلة الشيخ مصطفى محمود سليخ. الإيميل Abdkader199@yahoo.com

٢ ـ فضيلة الشيخ مصطفى محمود سليخ:

من مواليد مدينة حمص [١٩٧٥م]، حاصل على دبلوم في الفقه المقارن، وعلى تمهيدي ماجستير في أصول الفقه من جامعة أم درمان في السودان.

عمل إمامًا وخطيبًا في (سوريا)، ومدرسًا في المعهد العلمي الشرعي بحمص، وفي الثانوية الشرعية، وعضوًا في اللجنة الاستشارية في مديرية الأوقاف، وعضوًا في لجنة المقابلة في مديرية الأوقاف، وعضوًا في جمعية العلماء بحمص ولا يزال.

ومدرسًا في دور القرآن الكريم في (الكويت)، وعضوًا في مكتب التوجيه الفني في إدارة مساجد محافظة مبارك الكبير، ومحررًا في مكتبة: (عالمي الممتع) للأطفال، ومصححًا في مجلة: (ولدي). الأبحاث العلمية: ١ ـ حكم تولية المرأة القضاء في الشريعة الإسلامية. ٢ ـ رسالة في المصالح المرسلة. ٣ ـ دلالة العام بين القطعية والظنية. ٤ ـ رسالة في كيفية كتابة الأبحاث العلمية وتخريج الأحاديث. ومجموعة من الأعمال المشتركة مع الدكتور عبد القادر محمد المعتصم دهمان. الإيميل : Mstfa75@gmail.com

كتب مشتركة بين المحققين
(د. عبد القادر دهمان، والشيخ مصطفى سليخ)
تحقيقًا ودراسة وشرحًا

١ ـ ثلاث رسائل في الفقه، للعلامة حسن الشرنبلالي المتوفى سنة [١٠٦٩هـ] أ. دُرُّ الكُنوز، ب. سعادةُ الماجدِ بعمارةِ المساجد، ج. إتحاف ذوي الإتقان بحكم الرهان.

٢ ـ سبيل الوصول إلى عنوان الأصول (في الأصول)، وهو شرح وتحقيق ودراسة لعنوان الأصول في أصول الفقه، لأبي حامد المطرزي.

٣ ـ تنوير المستبصر الفائز ببيان أحكام الجنائز، شرح وتحقيق كتاب الجنائز للفقير إلى رحمة ربِّه العلي إبراهيم بن يوسف البولوي، توفي سنه [١٠٤١هـ].

٤ ـ إتحاف المهتدين بمناقب أئمَّة الدِّين، للعلامة الشيخ أحمد الدمنهوري المتوفى سنة [١١٠١هـ].

٥ ـ تحقيق ودراسة وشرح منظومتي الشهداء: أ. داعي الهدى بشرح منظومة الشهدا، للإمام أحمد بن عبد الرَّزاق المغربي الرَّشيدي. وشرح منظومة الشهداء، للإمام علي بن محمَّد الأجهوري، الطبعة الأولى، دار الضياء، الكويت [١٤٣٤هـ].

٦ ـ تحقيق ودراسة رسالتان في الأصول، لإسماعيل بن غنيم الجوهري المتوفى سنة [١١٦٥ هـ]. أ. رسالة في جواز النسخ. ب. الكلم الجوامع في مسألة الأصولي لجمع الجوامع، الطبعة الأولى، دار الضياء، الكويت [١٤٣٤هـ].

٧ ـ دراسة وتحقيق (سورة الفاتحة) من التيسير في التفسير المسمى ببحر علوم التفسير، لنجم الدين عمر بن محمد النسفي [٥٣٧هـ]، لم يطبع.

٨ ـ (حاشية على إتمام الدراية لقراء النقاية)، مع دراسة وتحقيق ومقابلة، للإمام جلال الدين السيوطي، المتوفى سنة [٩١١هـ]، وقد شارك الدكتور عبد الرقيب الشامي في التحقيق والدراسة.